آنيا لومبا

في نظرية الاستعمار
وما بعد الاستعمار الأدبية

ترجمة

محمد عبد الغني غنوم



يتناول هذا الكتاب تكوين ومعايير النظريات المعاصرة لما بعد الاستعمار، وذلك عبر المناظرات الفكرية التي ت عالج الأيديولوجيا أو التمثيل أو الجندر أو القوة. ويشدد المؤلف على إدخال الوعي بالاختلاف التاريخي والجغرافي إلى محاولة كتابة النظرية، ليمضي إلى دراسة العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأدبية، وإلى دراسة نماذج من الفكر وما بعد البنيوي والماركسي والنسوي وما بعد الحداثي، ذات الصلة بدراسات ما بعد الاستعمار.

وهنا تتوالى الأسئلة، ومنها: ما الرابط مفهومياً وتاريخياً بين الاضطهاد الأبوي (الذكوري) والسيطرة الاستعمارية؟ هل التحليل النفسي مفيد في فهم النوات الاستعمارية؟

وإذ يبلغ هذا الكتاب فحص أساليب تفكيك الاستعمار، فغنه يتقرى المناظرات الرئيسية التي أنشأتها المقاومة حول الأصالة والأمة والهجانة والإثنية والهوايات الاستعمارية.. وكذلك يتقرى معالجة نظريات القومية، والتعقيدات داخل الدول المستعمرة، والعلاقة بين الإنتاج الأدبي والفكر القومي، والعلاقة بين دراسات ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار، أو ما بعد الكولونيالية، كما يفضّل بعضنا إن يقول.

تصميم الغلاف: ناظم حمدان



دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا ـ اللاذقية ـ ص.ب 1018 هاتف 422339

في نظرية الاستعمار

وما بعد الاستعمار الأدبية

◆ *في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية*

◆ آنيـا لومبـا

◆ ترجمة: د. محمد عبد الغني غنوم

◆ الطبعة الأولى 2007

◆ *النـاشـر : دار الحـــوار للنشـــر والتـوزيـــع*

سـورية ـ اللاذقيـة ـ ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 963 41 422339

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخـراج الضوئـي في القسـم الفنـي بـدار الحـوار

تصميـم الغـلاف: ناظـم حمـدان

آنيا لومبا

في نظرية الاستعمار

وما بعد الاستعمار الأدبية

ترجمة

د. محمد عبد الغني غنوم

دار الحوار

الفهرس

[illegible]

مقدمة

يحيط كثير من الإثارة والغموض والشك حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية الجديد نسبياً. والكثيرون لا يدرون ما هو الجديد في تلك الدراسات، فالكتابة حول الاستعمار برغم كل شيء قديمة قدم الاستعمار ذاته، وآخرون قادرون على تحديد ما هو جديد ولا يحبون ما يقرأون بما في ذلك حقيقة أن تلك الطرق الجديدة لدراسة الاستعمار وآثاره أصبحت مألوفة في داخل الجامعات على مستوى العالم. وتشكو مقالة كتبها مؤخراً رسل جاكوبي Russel Jacoby أن مصطلح "ما بعد الاستعمار" أصبح "آخر مصطلح غريب يبهر العقل الأكاديمي" (1995:30) "آه إنها شيء ما بعد كولونيالي" تلقت صديقة جاكوبي هذه الإجابة حينما استفسرت عن قطعة من الخزف. وتمتد النزاعات حول تعاريف "للاستعمار" وحتى حول معنى "ما بعد" إلى غموض يلف "دراسات ما بعد الاستعمار" لدرجة أن "المتحمسين لها أنفسهم لا يعرفون ماهيتها". ويضيف أن كثيراً من النظرية يكتب بطريقة مشوشة موسومة بالصراعات ما بين النقاد الذين يتهمون بعضهم بعضاً بالاشتراك مع البنى الفكرية الاستعمارية؛ ومع أن أهدافها المعلنة هي السماح لأصوات الشعوب التي كانت مستعمرة ذات مرة وسلالاتها أن تسمع، إلا أنها في الحقيقة تغلق أصواتها وأي مكان مشروع يستطيع النقاد أن يتكلموا من خلاله.

الآن، ورغم أن هذا الهجوم بالكاد فقط يخفي مبادئ المؤلف السياسية المحافظة الصارمة، فإن جلَّ تلك الانتقادات يشارك فيها أولئك المتعاطفون مع دراسات ما بعد الاستعمار ومعهم عدد من الطلبة الجدد في هذا الحقل المعرفي، أو أولئك الذين هم خارج المؤسسة الأكاديمية وخصوصاً أولئك الذين هم خارج المؤسسة الأكاديمية

الغربية. إنني أشعر بالغضب بشكل روتيني حينما تصبح الأشياء والطعام والملابس (وربما الأفكار) في الجزء من العالم الذي أنتمي إليه "عرقية" ethnic في أوروبا أو شمال أمريكا. في الهند تشير كلمة "عرقي" إلى الثقافات والمواضيع القبليَّة أو القروية وخاصة عندما تعرض في أسواق الموضة. بكلمات أخرى، هل الواقع أن مصطلحات مثل "عرقي" و"ما بعد كولونيالي" قد أصبحت اختزالاً لشيء (حسب الموضة) هامشي؟ إن النقاشات الأكاديمية لما بعد الاستعمار كان لها تأثير على الممارسات الثقافية والاجتماعية خارج الجامعات بل إنها تشكلت بواسطة قطاع عريض مع أن بعض أهم المقالات أو المقالات المتميزة منها في مجال الدراسات ما بعد الاستعمارية صعبة القراءة بشكل فاضح وخاصة في الفصل. أما أولئك الذين لا يهتمون بصورة مباشرة بالدراسات الإنجليزية فيميلون لانتقاد هذه الصعوبة بشكل خاص، خصوصاً لأن هذا "الحقل" يتقاطع مع حقل النظرية النقدية أو الأدبية عموماً، الذي يعتبر أيضاً كسابقه مليئاً باللغة الاصطلاحية، ومربكاً وبعيداً عن الواقع اليومي المعاش. ربما يكون صحيحاً أن "النظرية الغربية" قد تبدلت نتيجة التقائها مع "الثقافات غير الغربية" (لويد: 1994) إلا أن عدداً من الأكاديميين من دول العالم الثالث يستمرون في حذرهم من هذه النظرية المتبدلة بما فيها نظرية ما بعد الاستعمار بسبب بعدها الملحوظ عن الأوضاع في الأجزاء التي يعيشون فيها من العالم، وبسبب تداخلاتها المفترضة مع "ما بعد الحداثة". وتكون ما بعد الحداثة بهذا المنظور قلقاً غربياً يولِّد ذعراً ويأساً بدلاً من مساعدة العمل السياسي والمقاومة. ووجهت انتقادات على نفس المنوال لنظرية ما بعد الاستعمار من قبل أكاديميين في الجامعات الغربية. فالحقل إذاً محاصرٌ كما أنه رائج. فالمفهوم، كما يقول ستيوارت هول Stuart Hall، "قد أصبح حاملاً لتوظيفات لا شعورية قوية: فهو عند البعض علامة للرغبة وعند آخرين دالاً على الخطر" (1996أ: 242).

صحيح أن مصطلح "ما بعد الاستعمار" قد أصبح متغايراً ومنتشراً جداً لدرجة يستحيل معها وصف ما يمكن أن تقتضيه دراسته بصورة مقنعة. هذه الصعوبة سببتها إلى حد ما طبيعة الدراسات ما بعد الاستعمارية المتداخلة في فروع المعرفة والتي ربما تتراوح بين تحليل أدبي إلى بحث في أرشيفات حكومة استعمارية، من نقد نصوص طبية إلى النظرية الاقتصادية، وعادة ما تضم تلك الفروع المعرفية ومجالات أخرى. لكنه صحيح أيضاً أن اللغات النقدية الأحدث ليست مجرد كلام

مبهم Jargon حتى لو اتضح أحياناً أن التواصل ليس مسألة أولوية عند الكثير ممن يتحدثون تلك اللغات. إن شك النقاشات الأكاديمية المستمر مردُّه نفور المرء من تطوير أو تغيير مفرداته السياسية أو المفهومية. تلك اللغات نشأت من تطورات حدثت مؤخراً في كل من العلوم الاجتماعية والدراسات اللغوية والأدبية، ولذلك لا يمكن استبدالها ببساطة بمفردات يومية. ومع ذلك فمن الأهمية بمكان أن نحاول باستمرار مناقشة المواضيع الخطيرة بلغة يشعر من يستعملها أنها أكثر أُلفة. وكما يقول ناشرو كتاب مختارات ظهر مؤخراً لدراسات ما بعد الاستعمار، فإن نظرية ما بعد الاستعمار لا ينبغي أن تكون "صعبة بصورة كئيبة" (وليامز وكرزمان 1994:9). ولقد كتبتُ أنا هذا الكتاب حسب هذا الاعتقاد، وعلى أمل أن يساعد القراء على التفكير حول الإمكانيات الفكرية والسياسية لتلك التطورات المؤخرة.

كان الاستعمار الأوروبي الحديث متميزاً وكان الأكثر امتداداً بين الأنواع المختلفة للاحتكاك الاستعماري الذي كان سمة متكررة للتاريخ الإنساني. وبحلول الثلاثينات من القرن العشرين غطت المستعمرات والمستعمرات السابقة 84.6 ٪ من سطح الكرة الأرضية. فقط أجزاء من الجزيرة العربية، وإيران وافغانستان ومنغولية والتيبيت والصين وسيام واليابان لم تخضع مطلقاً لحكومة أوروبية رسمية (فيلدهاوس 373:1989). مثل هذا الامتداد الجغرافي والتاريخي يجعل تقديم ملخصات أمراً مستحيلاً. كما يجعل من الصعب جداً تنظير Theorize الاستعمار ـ فمن المؤكد أن مثلاً محدداً سينفي أي تعميم نقوم به حول طبيعة الاستعمار أو المقاومة ضده. هناك قدر معين من التقليص في أية محاولة لتبسيط أو تنظيم أو تلخيص المناظرات والتواريخ المعقدة، ودراسة الاستعمار تمتلك حساسية بصورة خاصة تجاه مثل هذه المشكلات بسبب ممارسات الاستعمار المتغايرة وتأثيره على مدى القرون الأربعة الأخيرة. فكل باحث للاستعمار، حسب انتمائه المعرفي وموقعه الجغرافي والمؤسساتي وهويته، يحتمل أن يتوصل إلى مجموعة مختلفة من الأمثلة، والتأكيدات ووجهات النظر حول المسألة. في هذا الكتاب لم أحاول تقديم تعاريف لا لبس فيها أو تقديم تفسيرات شاملة لتواريخ الاستعمار والآيديولوجيات. بل أقدم بدل ذلك اصطلاحات، وأحداثاً، ومواضيع من خلال التركيز على بعض المناظرات الرئيسية والأبحاث التي ستساعد القراء على فهم معنى التعقيد الكامن في كل مصطلح أو حدث أو موضوع بالإضافة إلى الروابط بينها.

ومع أن الدراسات الاستعمارية تضم مثل هذه المساحة الشاسعة فهذا لا يعني أننا ينبغي أن نقصر أنفسنا على دراسة حالات خاصة فقط دون أية محاولة للتفكير بالبنى الأكبر للحكم الاستعماري والفكر الاستعماري. كيف نحيك معاً العام والخاص؟ يُعتقد أحياناً أن التفسيرات القديمة للاستعمار ليست ذات طبيعة نظرية لأنها مبنية على الدراسة التجريبية لأحداث محددة بينما الدراسات التي أجريت مؤخراً هي ذات طبيعة نظرية لأنها لا تقتصر على الأحداث الفعلية. هذا سوء فهم؛ فالدراسات التقليدية للاستعمار هي أيضاً نظرية بمعنى أنها هي أيضاً تستند إلى افتراضات حول طبيعة الاحتكاك (التماس) الاستعماري أو الجدل حول مواضيع معينة مثل ما إذا كان الحكم الاستعماري مفيداً من الناحية الاقتصادية للبلد الأم. ما هو إذاً الخلاف بينهم؟ أحياناً يدَّعي نقاد دراسات ما بعد الاستعمار أن تلك الدراسات لا تفعل شيئاً جديداً، وأحياناً أخرى يقترحون أن التجديدات ليست مفيدة دوماً في فهم هذه المنطقة الضخمة المعقدة من التاريخ الإنساني. بالطبع المعجبون لا يرون أن المبادرات الجديدة تقدم رؤىً جديدة حول الماضي فحسب، بل تساعدنا في فهم التغيرات المستمرة حول العالم.

هناك بعض المخاطر المصاحبة لتلك الرؤى عندما (تتمأسس)، خصوصاً في داخل أقسام اللغة الإنجليزية. تشير إيلا شوهات Ella Shohat إلى معنى سلبي واحد لقبول مصطلح "ما بعد استعماري" بالذات في الجامعات الغربية: إنه يصد مصطلحات سياسية أكثر حدة مثل "الإمبريالية" أو "جيوسياسة" (شوهات 1993: 99). ويقدم تيري إيجلتون Terry Eagleton اتهاماً ذو صلة بهذا وهو أنه في داخل "الفكر ما بعد الاستعماري يسمح" للمرء "بالحديث حول الاختلافات الثقافية ولكن ليس ـ أو ليس كثيراً ـ حول الاستغلال الاقتصادي". هل بدأ إذاً "ما بعد الاستعمار" بالعمل في داخل الأوساط الأكاديمية كمصطلح تسوية (حل وسط) يسمح لنا بمخرج سهل؟ إن استعمال إيجلتون لمصطلح "الفكر ما بعد الاستعماري" للإشارة إلى اتجاه أكاديمي ليس مقنعاً: فالعديد من كتّاب ما بعد الاستعمار والأكاديميين يكتبون إلى حد بعيد حول الاستغلال الاقتصادي، مع أن كتاباتهم غير متضمنة فيما أصبح مؤسساتياً ويعرف "بدراسات ما بعد الاستعمار".

هناك مشكلة ثانية ذات صلة هي (بالرغم من العمل المعقد الذي أنجز في هذا المجال) أن ما يوصف "بما بعد الاستعمار" يعمل في داخل الفصل بأساليب

استنباطية مختزلة بصورة متزايدة اختصرت من أوضاع ملموسة. وغالباً ما ينظر إليه على أنه شيء يجب أن يُلحق بمخططات موجودة للبحوث، وهذا يعني تكثيفاً هائلاً ـ أسبوع واحد لإنجاز موضوع "العرق" في مقرر عن شكسبير، أو مقرر في النظرية الأدبية، أو حتى المقرر النموذجي الوحيد لدراسة الحقل النظري بأكمله، أو أحد أعضاء هيئة التدريس ليمثّل كامل سلسلة الإنتاج الأدبي والفكري خارج بريطانيا وأمريكا. ويبدو من غير الملائم على الإطلاق في مثل هذا السيناريو، الانتباه إلى الاختلافات في داخل "بقية العالم" أو إلى تفاصيل أوضاع محددة. ونظرية ما بعد الاستعمار الحضرية مرغمة على وضع ذاتها في بعض المناطق الاستعمارية" أو "ما بعد الاستعمارية" العامة بدلاً من طلب العمل الشامل على التفاصيل والمواصفات لمناطق بعيدة. يقترح بيتر هيوم Peter Hulme أن هذا مرده أن النصوص اللأوروبية تُدرّس في المعتاد فقط إلى جانب الآداب الأوروبية أو لتقديم نقد لها (1994: 72) وعلى نحو ساخر تقع التفاصيل المحلية المحددة في داخل نطاق اختصاصيي "دراسات المجال" التقليدية، الذين نادراً ما يتعاملون مع الاستعمار كحدٍ نظري ثابت.

وهناك نتيجة ثالثة لازدهار دراسات ما بعد الاستعمار هي أن مقالات بأقلام حفنة من النقاد المعروفين قد أصبحت أكثر أهمية من الحقل العلمي ذاته ـ الطلاب يشعرون بوطأة القيام بدراسة إدوارد سعيد Edward Said أو جاياتري سبيفاك Gayatri Spivak أو هومي بابا Homi Bhabha أو فقط قراءة آخر مقالة. وما أسمته باربارا كريستيان Barbara Christian (1990) "السباق من أجل النظرية" أمر غير مرغوب فيه في التفكير حول المجال ذاته. إن نظام النجوم لدى جامعات الغرب وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية هو المسؤول جزئياً عن هذا، والجزء الآخر من المسؤولية يقع على عاتق طبيعة العمل النظري ذاته الذي يمكن أن يكون مخيفاً وغالباً ما يشير إلى ذاته، وهكذا مع أن معظم الطلبة يشعرون بأنهم يضطرون لإيلاء نظرية ما بعد الاستعمار بعض الاهتمام، فإن معظمهم ليس ملهماً ليكون مبدعاً فيها ربما لأنهم غالباً ما يعانون من نقص الخبرة في تواريخ وثقافات الاستعمار وما بعد الاستعمار.

يهدف هذا الكتاب إلى معالجة بعض تلك المشاكل. لقد حاولت وضع تكوين ومعايير النظريات المعاصرة لما بعد الاستعمار والمشاكل التي تواجهها داخل مناظرات فكرية أخرى مثل تلك التي تعالج الآيديولوجيا أو التمثيل representation أو

النوع gender أو القوة agency بدل أن أحاول تلخيص التاريخ الممتد للاستعمار والمقاومة. وقد وضعت عمل بعض النقاد في داخل مناظرات معينة، وسوف تطل في أجزاء مختلفة من الكتاب. وهكذا على سبيل المثال فإن كتابات فرانز فانون Frantz Fanon تناقش، في السياقات المضاعفة للنوع والجنسانية، القومية وامتزاج السلالات (الهجانة). ولا تظهر تقسيمات الأبواب كذلك أقساماً مستقلة لا تحمل سوى تفسير واحد، بل إن تقاطع النوع gender والاستعمار مثلاً أو موضوع الأخروية يتم التعامل معه في ثنايا الكتاب بأكمله. لقد حاولت تأكيد الحاجة إلى إدخال وعي بالاختلاف التاريخي والجغرافي إلى محاولاتنا في كتابة النظرية. وبالطبع فإن هوية المرء وخبرته باختصاصه لا بد أن تصوغا معرفة هذا المرء بمجاله ـ وشعرت بنفسي أرجع إلى أوروبا في بدايات حداثتها أو إلى الهند الحديثة لاستقاء أمثلتي. لكن المسألة لا تكمن في أن علينا أن نعرف كل التنوع الجغرافي والتاريخي للاستعمار كي نكتب النظرية بل بالأحرى أن علينا أن نبني نظرياتنا مع الإدراك أن مثل هذا التنوع موجود، ولا نمدد المحلي إلى درجة العالمي. ولكن بالطبع علينا ألا نجعل مقولة المحلي رومنسية. وكما يحذرنا بروس روبنز Bruce Robbins "التفكير الضئيل غير كافٍ". وبينما علينا أن نبقى بعيدين عن "التعميم السهل" فإنه ينبغي علينا "الاحتفاظ بحق التعميم الصعب" (1992: 174-176).

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول رئيسية كل منها ينقسم بدوره إلى أجزاء أصغر. الفصل الأول يناقش المعاني المختلفة للاصطلاحات مثل الاستعمار، والإمبريالية، وما بعد الاستعمار والجدل الذي يحيط بها. ويربط دراسات الخطاب الاستعماري بالمناظرات الرئيسية حول الآيديولوجيا والذاتية واللغة، مبيناً لماذا أصبح الاصطلاح الجديد والعبور الجديد للحدود المعرفية ضرورياً فيما يتعلق بدراسة الاستعمار. ويناقش بالتفصيل العلاقة بين الاستعمار والدراسات الأدبية. إن الولادة الأدبية لدراسات الخطاب الاستعماري إضافة لانعطافها نتج عنها تجديدات مثيرة في التفكير حول المزاعم الاستعمارية وحول الذاتية، إلا أنها أنشأت بعض المشاكل أعالجها في الجزء الأخير من هذا الفصل. هذا الفصل سيقدم القراء إلى نماذج من الفكر ما بعد البنيوي والماركسي والنسوي وما بعد الحداثي والتي أصبحت مهمة أو مثاراً للجدل فيما يتعلق بدراسات ما بعد الاستعمار.

الفصـل الثـاني يـدرس تعقيـدات الـذوات والهويـات الاسـتعمارية ومـا بعـد الاستعمارية. كيف يعيد الصدام الاستعماري بناء آيديولوجيات الاختلاف العرقي والثقافي والطبقي والجنسي؟ وما هي الطرق التي تربط مفهومياً وتاريخياً بين الاضطهاد الأبوي (الذكوري) والسيطرة الاستعمارية؟

ما هي العلاقة بين الرأسمالية والاستعمار؟ هل ينتج الاختلاف العرقي عن السيطرة الاستعمارية، أم أن الاستعمار أنشأ العنصرية؟ ما هي الأُطر التي نستطيع أن نتبناها لتحديد إعادة البناء المعقد للرعايا الأفراد في أثناء الاستعمار؟ هل التحليل النفسي مفيد في فهم الذوات الاستعمارية؟ كيف يمكننا أن نفهم مفهوم الهجانة الدارج هذه الأيام في ضوء تلك المسائل؟ هذه بعض الأسئلة التي سيعالجها هذا الفصل بهدف فتح المناظرة الأكبر حول علاقة التدابير المادية والاقتصادية بالذوات البشرية.

وفي الفصل الثالث أفحص أساليب تفكيك الاستعمار ومشاكل استعادة وجهة نظر الرعايا المُستعمرين من منظور ما بعد استعماري، وأعالج في هذا الفصل عدداً من نظريات المقاومة، ليس بطريقة وصفية بل من خلال النظر إلى المناظرات الرئيسية التي أنشأتها حول الأصالة والهجانة والأمة والإثنية ethnicity والهويات الاستعمارية. ثم أدرس نظريات القومية والحركات القومية بالإضافة إلى التعقيدات الموجودة في داخل الدول المُستعمرَة، وكيف أن القومية محطمة بواسطة انقسامات النوع والطبقة والآيديولوجيا. وسيلقي هذا الفصل نظرة على بعض الكتابات التي ظهرت مؤخراً والتي تناقش العلاقة بين الإنتاج الأدبي والفكر القومي. إن أحد أكثر الأسئلة نقاشاً في الدراسات ما بعد الاستعمارية هو قوة agency الفرد المُستَعمَر، أو "التابع" وهل يقدر مفكروا ما بعد الاستعمار استعادتها وتمثيلها. والسؤال الآخر هو العلاقة بين دراسات ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار، وسيعالج القسمان الأخيران هذين السؤالين ويربطانهما مع نقاشات سابقة تتعلق بالقوة والتمثيل.

ومع أن هذا الكتاب لا يحاول تحقيق هدفٍ مستحيل وهو "تغطيه" كل مفكر رئيسي أو حدث أو نقاش، فإنني آمل أن اختياراته للمناظرات والمواضيع الرئيسية ستحفز قارئيه وتعينهم على الاكتشاف والنقد إلى حدود أبعد في هذا الحقل.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

1

تعيين موقع دراسات الاستعمار وما بعد الاستعمار

تعريف المصطلحات:

الاستعمار، الإمبريالية، الاستعمار الجديد، وما بعد الاستعمار

غالباً ما يستعمل مصطلحا الاستعمار والإمبريالية الواحد مكان الآخر. فكلمة استعماري (كولونيالي) حسب قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية مشتقة من كلمة "كولونيا" Colonia التي كانت تعني مزرعة أو مستعمرة، وأشارت إلى الرومانيين الذين استقروا في أراض أخرى إلا أنهم احتفظوا بجنسيتهم. ووفقاً لذلك يصفها معجم أكسفورد بأنها:

> **مستعمرة في بلد جديد... مجموعة من الناس يستقرون في موقع جديد ويشكلون جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها. وهكذا تتشكل الجماعة، وتتألف من المستوطنين الأساسيين وأحفادهم وورثيهم طالما أن الرابطة مع الدولة الأم مستمرة.**

هذا التعريف يتجنب بشكل لافت للنظر تماماً أي إشارة إلى أناس آخرين سوى المستعمِرين، والناس الذين ربما كانوا يعيشون في تلك الأماكن من قبل حيث تم تأسيس المستعمرات، ومن ثم فهو يفرغ كلمة استعمار من أي معنى لصدام بين الشعوب، أو لفتح أو سيطرة. ولا توجد إشارة إلى أن الموقع الجديد ربما لا يكون جديداً تماماً، وأن عملية تشكيل جماعة ربما يكون أمراً غير عادل. ولم يكن

الاستعمار إجراء متشابهاً في أجزاء مختلفة من العالم ولكنه في كل مكان سجن السكان الأصليين والقادمين الجدد في أكثر العلاقات تعقيداً وألماً في تاريخ البشرية. ففي العاصفة **The Tempest** على سبيل المثال نجد أن إضافة شكسبير الوحيدة والأساسية للقصة التي وجدها في بعض الوثائق حول تحطم سفينة في برمودا هو أنه جعل الجزيرة مأهولة قبل وصول بروسبيرو (هيوم 1986 ب :69). تلك الإضافة الفريدة حولت قصة المغامرة إلى قصة رمزية للصدام الاستعماري. إن عملية تشكيل جماعة في الأرض الجديدة كان معناه بالضرورة إنهاء تشكيل أو إعادة تشكيل الجماعات التي تواجدت هناك من قبل، وشمل مجالاً واسعاً من الممارسات من ضمنها التجارة والسلب والمفاوضات والحرب والإبادة الجماعية والاسترقاق والثورات. مثل هذه الممارسات أنتجت، وأُنتجت هي بدورها، عدداً من الكتابات: سجلات عامة وخاصة، ورسائل، ووثائق تجارية، وأوراق حكومية، والأدب القصصي والعلمي. تلك الممارسات والكتابات تشكل جزءً مهماً من كل ما تحاول الدراسات المعاصرة للاستعمار وما بعد الاستعمار فهمه.

وهكذا يمكن تعريف الاستعمار بأنه غزو أراضي وممتلكات شعب آخر والسيطرة عليها. بيد أن الاستعمار بهذا المعنى ليس مجرد توسع عدد من القوى الأوروبية إلى آسيا وأفريقيا والأمريكتين منذ القرن السادس عشر وما بعده. بل لقد كان سمة واسعة الانتشار ومتكررة للتاريخ الإنساني؛ ففي أوج إزدهارها في القرن الثاني الميلادي امتدت الإمبراطورية الرومانية من أمريكا إلى المحيط الأطلسي. وبقيادة جنكيزخان في القرن الثالث عشر فتح المغول الشرق الأوسط والصين. وأُسست الإمبراطورية الأزتكية ما بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر عندما تمكنت إحدى مجموعات الأقليات المتعددة والتي استوطنت في وادي المكسيك من إخضاع الآخرين. واستطاع الأزتك استخلاص الجزية عن طريق الخدمات والبضائع من المناطق المقهورة، كما فعلت مملكة الأنكا التي كانت أكبر دولة ما قبل صناعية في الأمريكتين. وفي القرن الخامس عشر أيضاً خضعت عدة ممالك في جنوب الهند لإمبراطورية فيجانياغارا. أما الإمبراطورية العثمانية التي بدأت كإمارة إسلامية ثانوية فيما يعرف الآن تركية الغربية فقد امتدت على معظم آسيا الصغرى ودول البلقان. وفي بداية القرن الثامن عشر امتدت كذلك من البحر المتوسط إلى المحيط الهندي، وكانت الإمبراطورية الصينية أضخم من أي شيء شهدته أوروبا. ولا يمكن عزل الاستعمار الأوروبي

الحديث عن تلك التواريخ المبكرة من التماس: فالحروب الصليبية أو الغزو الإسلامي لإسبانيا، والمآثر الفذة الأسطورية للحكام المنغوليين أو الثروة الخرافية للأنكا أو المغول كانت وقوداً حقيقياً أو متخيلاً للرحلات الأوروبية إلى مناطق مختلفة من العالم. ومع ذلك فإن تلك الأسفار الأوروبية الأحدث أعلنت أنواعاً جديدة ومختلفة من الممارسات الاستعمارية التي غيرت الكرة الأرضية بأكملها بطريقة لم تفعلها تلك الأنواع الأخرى من الاستعمار.

كيف نفكر حول تلك الاختلافات؟ هل تعني أن الأوروبيين أنشأوا إمبراطوريات بعيداً عن شواطئهم؟ هل كانوا أكثر عنفاً أو أكثر قسوة؟ هل كانوا أفضل تنظيماً؟ أم عرقاً أرفع مقاماً؟ كل هذه التفسيرات تم تقديمها في الواقع لتعليل القوة العالمية والتأثيرات العنيفة لأنواع الاستعمار الأوروبي. الفكر الماركسي حول المسألة يحدد تمييزاً مهماً بين النوعين: فبينما كانت أنواع الاستعمار المبكر ما قبل رأسمالية، تأسس الاستعمار الحديث جنباً إلى جنب مع الرأسمالية في أوروبا الغربية (أنظر بوتومور 1983 : 81-85). لقد فعل الاستعمار الحديث أكثر من استخلاص الأتاوات والبضائع والثروة من البلدان المقهورة إذ أعاد بناء اقتصاديات البلدان المقهورة، وأدخلها في علاقة معقدة مع اقتصاده هو بحيث أصبح هناك تدفق للمصادر البشرية والطبيعية بين البلدان المستعمِرَة والبلدان المُستَعْمَرَة. هذا التدفق جرى في الاتجاهين: العبيد والعمل الإلزامي التعاقدي بالإضافة إلى المواد الأولية ثم تحويلها إلى بضائع صناعية في المدينة، أو في مناطق أخرى للاستهلاك الحضري، ولكن المستعمرات قدمت أيضاً أسواقاً أسيرة للبضائع الأوروبية. وهكذا نُقل العبيد من أفريقيا إلى الأمريكتين، وفي المزارع الهندية الغربية أُنتج السكر للاستهلاك في أوروبا، ونقل القطن الخام من الهند لتصنيعه إلى ملابس في إنجلترا ليعاد بيعه للهند الذي عانى إنتاجها للملابس نتيجة ذلك. وفي أي اتجاه سافر الناس أو المواد، فإن الفوائد تدفقت عائدة إلى ما يسمى "بالبلد الأم".

هذه التدفقات من الفوائد والناس اقتضت استيطاناً ومزارع كما حصل في الأمريكتين، "وتجارة" كما حصل في الهند، وتبدلات عالمية هائلة في السكان. لقد انتقل كل من المستعمِر والمُستعمَر: المستعمَرون ليس فقط كعبيد بل كعمال ملزمون بالتعاقد، وخدم محليون، ورحالة وتجار، والسادة المستعمرين كإداريين، وجنود، وتجار، ومستوطنون، ورحالة، وكتاب، وموظفون محليون، وإرساليون تنصيريون،

وأساتذة، وعلماء. النقطة الرئيسية هي أنه مع أن أنواع الاستعمار الأوروبي استخدمت عدداً من الطرق والنماذج للهيمنة، عابرة إلى عمق بعض المجتمعات ومحدثة تماساً ظاهرياً نسبياً مع مجتمعات أخرى، فإن كل أنواع الاستعمار هذه أحدثت اختلالاً في التوازن الاقتصادي الذي كان ضرورياً لنمو الرأسمالية والصناعة الأوروبية. وهكذا يمكننا القول أن الاستعمار كان القابلة التي ساعدت في مولد الرأسمالية الأوروبية، أو أنه بدون الامتداد الاستعماري فإن التحول إلى الرأسمالية لم يكن ليحصل في أوروبا.

إن التمييز بين الاستعمار ما قبل الرأسمالي والاستعمار الرأسمالي غالباً ما يتم بالإشارة إلى الاستعمار الرأسمالي على أنه الإمبريالية. هذا مضلل بعض الشيء، لأن الإمبريالية مثل الاستعمار ترجع إلى ماض ما قبل رأسمالي. فروسيا الإمبريالية على سبيل المثال كانت ما قبل رأسمالية كما كانت إسبانيا الإمبريالية. بعض المعلقين يضعون الإمبريالية قبل الاستعمار (بويمر 1995 :3). ومثل "الاستعمار" فإن هذا المفهوم يمكن فهمه بطريقة أمثل ليس عن طريق تثبيته إلى معنى دلالي واحد بل بربط معانيه المتبدلة إلى عمليات تاريخية. وهي (أي الإمبريالية) تعني ببساطة في استعمالها المبكر في اللغة الإنجليزية "أمر أو سلطة أعلى" (وليمز 1976: 131). ويعرف قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية كلمة "إمبيريال" على أنها ببساطة "ذات صلة بالإمبراطورية" و"الإمبريالة" على أنها "حكم إمبراطور وخاصة عندما يكون استبدادياً واعتباطياً؛ مبدأ وروح الإمبراطورية؛ وتأييد ما يعتقد أنه مصالح إمبريالية". وفي الواقع فإن ارتباط ما هو إمبريالي بالسلطة الملكية شيء متغير للغاية. وبينما كانت الملكية مستثمرة على الصعيدين المالي والرمزي في أنماط الاستعمار الأوروبي المبكرة، فإن تلك المغامرات كانت في كل حالة أيضاً نتيجة اهتمامات اجتماعية وطبقية أوسع. وهكذا مع أن رالي Ralegh سمّى فيرجينيا على اسم ملكته، وتم البحث عن امتيازات التجارة التي مُنحت للبريطانيين في الهند وتركيا ليس ببساطة باسم شركة الهند الشرقية بل لبريطانيين ممثلين للملكة إليزابيث الأولى أو جيمس الأول فإن ما جعل التجارة الإنجليزية والاستعمار ممكناً كان قاعدة أوسع من البائعين والتجار والرأسماليين والإقطاعيين الإنجليز. والشيء ذاته صحيح حتى فيما يتعلق بالإمبراطورية البرتغالية، حيث المشاركة الملكية كانت مدهشة أكثر.

وفي مطلع القرن العشرين أعطى لينين وكاوتسكي (من بين كتاب آخرين) معنى جديداً لكلمة "إمبريالية" وذلك من خلال ربطها بمرحلة معينة من تطور الرأسمالية. ففي كتاب *الإمبريالية، أعلى مرحلة من الرأسمالية* (1947) حاجج لينين بأن نمو "الرأسمالية المالية" والصناعة في البلدان الغربية قد خلق "فائضاً هائلاً من رأس المال". هذا المال لم يكن بالإمكان استثماره بصورة مفيدة في بلاده حيث اليد العاملة محدودة. المستعمرات كان ينقصها رأس المال لكنها كانت ثرية باليد العاملة والمصادر البشرية. ولذلك كان على رأس المال الخروج وإخضاع البلدان غير الصناعية للحفاظ على نموه. وهكذا توقع لينين أن رأسماليو الأموال الأوربيون سوف يبتلعون بقية العالم في الوقت المناسب. هذا النظام العالمي سُمي "الإمبريالية" وشكّل مرحلة محددة من التطور الرأسمالي وهي "الأعلى" حسب فهم لينين لأن التنافس بين الحروب الإمبريالية المتعددة ستحفز تدميرها وزوال الرأسمالية. إن هذا التعريف اللينيني هو الذي يسمح لبعض الناس بالمحاججة بأن الرأسمالية هي السمة المميِّزة بين الاستعمار والإمبريالية.

إن الحكم الاستعماري المباشر غير ضروري بالنسبة للإمبريالية بهذا المعنى لأن علاقات التبعية والسيطرة الاقتصادية (والاجتماعية) تضمن اليد العاملة الأسيرة بالإضافة للأسواق للصناعة والبضائع الأوروبية. وأحياناً تستعمل كلمتي الإمبريالية الجديدة أو الاستعمار الجديد لوصف تلك الأوضاع. ومثلما تم إنجاز نمو الصناعة الأوروبية ورأس المال النقدي من خلال السيطرة الاستعمارية بالدرجة الأولى، فإننا نستطيع أيضاً أن نرى أن الإمبريالية (بهذا المعنى) هي أعلى مرحلة من الاستعمار. ففي العالم الحديث إذاً يمكننا التمييز بين الاستعمار كسلب للأراضي والاستيلاء على المصادر المادية واستغلال العمل والتدخل بالبنى السياسية والثقافية لأرض أو أمة أخرى، والإمبريالية على أنها نظام عالمي. ولكن يبقى هناك غموض هائل بين الإيحاءات الاقتصادية والسياسية للكلمة. فإذا عرِّفت الإمبريالية بأنها نظام سياسي يحكم فيه مركز إمبريالي بلاداً مستعمَرة فإن منح الاستقلال السياسي يشير إلى نهاية الإمبراطورية وانهيار الإمبريالية. ولكن إذا كانت الإمبريالية بصورة رئيسية نظاماً اقتصادياً من الاختراق والسيطرة على الأسواق فعندها لن تؤثر فيها التغيرات السياسية، وربما يمكننا حتى إعادة تعريف المصطلح كما في حالة "الإمبريالية الأمريكية" التي تستخدم ببراعة قوة عسكرية واقتصادية هائلة عبر العالم ولكن دون

سيطرة سياسية مباشرة. بيد أن المعنى السياسي كان سائداً في وصف العلاقات بين الاتحاد السوفيتي السابق ودول أوروبا الشرقية الأخرى على أنها "إمبريالية سوفيتية". وكما سنناقش في أجزاء تالية من الكتاب فإن الحساسية بين المعاني السياسية والاقتصادية للإمبريالية تفيض أيضاً إلى فهم الاضطهاد العنصري وعلاقته بالطبقة أو بنىً أخرى من الاضطهاد.

بالتالي فإن الإمبريالية والاستعمار والفروقات بينهما يتم تعريفها بصورة مختلفة اعتماداً على تغيراتهما التاريخية. ربما تكون إحدى الطرق المفيدة للتمييز بينهما من خلال عدم فصلهما بصورة زمانية بل بصورة مكانية، والتفكير بالإمبريالية والإمبريالية الجديدة كظاهرة نشأت في المدينة، وهي عملية تؤدي إلى الهيمنة والسيطرة. ونتيجة ذلك، أو ما يحصل في المستعمرات نتيجة للسيطرة الإمبريالية، هو الاستعمار أو الاستعمار الجديد. إذاً البلد الإمبريالي هو "الحاضرة" التي تتدفق منها القوة، والمستعمرة أو المستعمرة الجديدة هي المكان الذي تخترقه وتسيطر عليه. ويمكن للإمبريالة العمل دون مستعمرات رسمية (كما هي حال إمبريالية الولايات المتحدة هذه الأيام) لكن الاستعمار لا يستطيع ذلك.

هذه التذبذبات تعقّد أيضاً معاني مصطلح "ما بعد الاستعمار" الذي هو موضوع جدال مستمر سوف نبينه تدريجياً. ربما يبدو أن العالم بأسره "ما بعد استعماري" لأن عصر الاستعمار قد انتهى*، ولأن سلالة الشعوب التي كانت مستعمرة ذات مرة تعيش في كل مكان. ومع ذلك فإن المصطلح نوقش بعنف على أصعدة عديدة. وقبل كل شيء، فالبادئة "قبل" تعقد الأمور لأنها تفترض "نتيجة" بمعنيين: زمني كالقدوم فيما بعد، وآيديولوجي كحلول شخص أو شيء محل آخر (كالاستئصال). إن المعنى الثاني هو الذي وجده نقاد المصطلح مثيراً للجدل: فإذا ما كانت أشكال جور الحكم الاستعماري لم تُمحى بعد فربما يكون من السابق لأوانه إعلان زوال الاستعمار. فبلد ما يمكن أن تكون ما بعد استعمارية (بمعنى أنها رسمياً مستقلة) واستعمارية جديدة (بمعنى أنها لا تزال اقتصادياً (أو) وثقافياً تابعة) في الوقت ذاته. لا يمكننا صرف النظر عن أهمية منح الاستقلال رسمياً، أو عن حقيقة أن علاقات الحكم الاستعماري الظالمة يعاد كتابتها في اللاتوازنات المعاصرة بين شعوب العالم

---

* لكن فلسطين، وآيرلنده، والعراق مؤخراً لا تزال ترزح تحت نير الاستعمار (المترجم).

الأول، والعالم الثالث. إن النظام الكوني الجديد لا يعتمد على الحكم المباشر. ولكنه يسمح لبلدان باختراق بلدان أخرى اقتصادياً، وثقافياً و(بدرجات متفاوتة) سياسياً. وهذا ما يجعل مسألة ما إذا كانت الدول المستعمَرة ذات مرة يمكن رؤيتها "ما بعد استعمارية" تماماً، مثاراً للجدل (انظر ماكلينتوك، 1992).

وحتى في المعنى الزمني، لا يمكن استعمال كلمة ـ ما بعد الاستعمار ـ بأي معنى وحيد. لقد استغرق تفكيك الاستعمار الرسمي ثلاثة قرون، من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الأمريكتين واستراليا ونيوزيلنده وجنوب أفريقيا إلى السبعينيات من القرن العشرين في حالة أنغولا وموزامبيق. وبالإشارة إلى هذه الحقيقة تسأل إيلا شوهات بوضوح "متى يبدأ بالضبط إذاً ما بعد الاستعمار"؟ (1993 : 103).

وهذا ليس مجرد سؤال بلاغي (لا يحتاج إلى جواب). نقطة شوهات هي أن تلك البدايات المختلفة تظهر أن الاستعمار تم تحديه من منظورات مختلفة من قبل أناس لم يكونوا جميعاً مضطهدين بنفس الطريقة أو إلى نفس الدرجة. وبذلك فإن سياسة تفكيك الاستعمار في أجزاء من أمريكا اللاتينية وأستراليا وجنوب أفريقيا حيث شكل المستوطنون البيض بلدانهم المستقلة، تختلف عن القوى المحركة لتلك المجتمعات التي أطاح فيها القاطنون الأصليون بأسيادهم الأوربيين. والمصطلح لا يعدُّ غير ملائم لتعريف الوقائع المعاصرة للبلدان التي كانت مستعمرة، وغامض فيما يتعلق بالإشارة إلى فترة محددة من التاريخ وحسب، بل ربما يغبِّش الاختلافات الاجتماعية الداخلية والعرقية للعديد من المجتمعات. فالمستعمرات الإسبانية في أمريكا اللاتينية على سبيل المثال أصبحت مجتمعات "مزيجة" حيث البيض الذين ولدوا محلياً (أو الكريول Creoles) والميستيسوز Mestizos أو المهجنين سيطروا على السكان العاملين الأصليين. الهجانه هنا أو Mestizaje شملت هرميَّة داخلية معقدة داخل شعوب مزيجة متعددة.

وكما يشرح ج. جورج كلور دو ألفا J. Jorge Klor de Alva فإن خبرة المرء بالاستغلال الاستعماري اعتمد على موقع المرء داخل هذه الهرميَّة.

> في معظم البلدان، السكان الأصليون الذين جمعوا أنفسهم بصورة منطقية في وحدات ثقافية منعزلة (أي إثنيات)، اختفوا جميعاً بعد الصدام (التماس)، انمحوا بدنياً جراء الأمراض والإيذاء الجسدي،

> وفيما بعد تكوينياً واجتماعياً عن طريق تمازج الأجناس، وأخيراً ثقافياً عن طريق ممارسات الأوربيين الدينية والسياسية وذريتهم المزيجة. وحتى في المناطق التي بقيت فيها الشعوب الأصلية على قيد الحياة في مجموعات متحدة في مجتمعاتها المتحولة جداً، وخاصة في مناطق "المركز" في أمريكا الوسطى والآنديز، فإنه خلال جيلين أو ثلاثة تم إنقاص عددهم إلى حد بعيد وهمشوا سياسياً واجتماعياً من قبل مراكز القوة الجديدة. وهكذا، فإن أولئك الذين نجوا من فلك المجتمعات الأصلية لكنهم بقوا الأقرب اجتماعياً واقتصادياً لتلك الشعوب المحرومة، يمكن أن ينفصلوا عنهم حينما تسنح الفرصة.
>
> *(1995: 243).*

مصطلح "ما بعد الاستعمار" لا ينطبق على أولئك الذين يقعون في النهاية السفلى لهذه الهرمية، والذين لا يزالون على الأطراف الاقتصادية البعيدة للدولة القومية، بحيث لا يوجد شيء "ما بعد" حول استعمارهم. من ناحية أخرى يحاجج ألفا ، أن أولئك النخبة الذين ربحوا حروب الاستقلال من إسبانيا، "لم يكونوا مطلقاً رعايا استعماريين" "وأسسوا دولهم القومية الخاصة على صورة الوطن الأم، ملونة باللون المحلي لبعض الممارسات والرموز التي كانت موجودة ما قبل الصدام، مؤطرة بعدد من تعديلات الفترة الإمبراطورية ومشبعة بالمثاليات والممارسات والمواد الأولية الأوربية (1995: 270). إن صفوة شعب الكريول، تكتب ناقدة آخرى وهي ماري لويس برات Mary Louis Pratt "بحثوا عن تعليل جمالي وآيديولوجي مثل الأمريكيين البيض" وحاولوا أن يخلقوا "مجتمعاً وثقافة أمريكية مستقلة بينما يحتفظون بقيمهم الأوروبية وتفوقهم الأبيض" (1992: 175) إن مشاجرات أولئك الأمريكيون مع قوى الاستعمار كانت مختلفة جوهرياً عن النضالات ضد الاستعمار في أجزاء من أفريقيا وآسيا، وهكذا يستنتج ألفا أنه لا يمكن اعتبارهم "ما بعد استعماريين" بالمعنى ذاته.

وفي أستراليا ونيوزيلنده أو كندا، "الهجانه"، أقل وضوحاً بين المنحدرين من المستوطنين البيض والمنحدرين من السكان الأصليين. ولكن بما أن المنحدرين من المستوطنين البيض أيضاً يشعرون أنهم منسلخين عن بريطانيا (أو فرنسا) فإنهم

يريدون أن يعدُّوا رعايا ما بعد استعماريين. غير أننا لا يمكن أن نستكشف بأي الطرق هم ما بعد استعماريين دون إلقاء الضوء كذلك على الاختلافات الداخلية داخل تلك البلدان (ميشرا وهودج 1991: 413). المستوطنون البيض كانوا تاريخياً أدوات الحكم الاستعماري، وتطورهم الخاص التالي، الثقافي والاقتصادي، أيضا لا يجعلهم يقفون في صف الشعوب المستعمَرة الأخرى. ومهما كانت اختلافاتهم مع البلد الأم، فإن السكان البيض هنا لم يتعرضوا للإبادة الجماعية، والاستغلال الاقتصادي، والإتلاف الثقافي والإقصاء السياسي الذي شعر به السكان المحليون أو المستعمرات الأخرى. وربما تكون جنوب أفريقيا أغرب مثال في هذا السياق، مع أننا لا يمكن أن نناظر بين تاريخها وتواريخ بلدان المستوطنين الأخرى، حيث"استمر" فيها الأفريقيون القوميون من أصل أوروبي **Africaners** "بالنظر إلى أنفسهم على أنهم ضحايا الاستعمار البريطاني و... استعمل الاستمرار المتخَيَّل لوضع الضحية هذا لتبرير استمرار سياسة التمييز العنصرى" (جولي 1995: 22) .

هذه الإنكسارات والانقسامات الداخلية مهمة إذا ما أردنا "لما بعد الاستعمار" أن يكون أكثر من مصطلح يشير إلى انتقال تقني للحكم. لكن في الوقت ذاته لا يمكننا ببساطة أن نبني ثقافة "بيضاء" كونية كذلك. وهناك اختلافات هامة في القوة والتاريخ بين نيوزيلنده أو كندا والحاضرة الأوروبية (أو فيما بعد الولايات المتحدة). الإنكسارات الداخلية توجد أيضاً في بلدان لا يناقش عادة وضعها فيما بعد الاستعمار مثل الهند. التمزقات هنا لها علاقة بالطبقة والأقلية بمعنى مختلف. وفي قصة مؤثرة "شيشو" (الأطفال) يصف الكاتب البنغالي ماهاسويتا ديفي **Mahasweta Devi** كيف أن الشعوب القبلية قد شُلت بمعنى حرفي ومجازي في هند ما قبل الاستقلال. إن "التطور" القومي لا مكان فيه للثقافات أو المعتقدات القبلية وحتى موقف الضابط الحكومي حسن النية، السيد سينغ، نحو القبليين يكرر الآراء الاستعمارية للشعوب اللاغربية: فهم بالنسبة له غامضون، وخرافيون، غير متحضرين، ومتخلفون. بكلمات أخرى إنهم كالأطفال الذين يحتاجون إلى أن يوضعوا في تناغم مع بقية البلد. والمتمردون من بينهم تم دفعهم بمعنى حرفي إلى الغابات، وتم تجويعهم هناك لسنوات. وفي ذروة القصة التي تبعث على الشعور بالقشعريرة نأتي لنقف وجهاً لوجه مع أولئك، الأطفال، الذين يقذفون بأجسادهم الجائعة نحو السيد سينغ

لتجبره على الاعتراف بأنهم ليسوا أطفالاً أبداً بل مواطنون راشدون من الهند الحرة وقد أعاقت الهند الحرة نموهم الطبيعي:

> خوف ـ خوف قوي، جنوني، صريح استحوذ عليه. لماذا هذا الزحف الصامت إلى الأمام؟ لماذا لم ينبسوا ببنت شفة؟ ...لماذا كانوا عراة؟ ولماذا هذا الشعر الطويل؟ أطفال، لقد سمع دائماً بالأطفال، لكن كيف كان لأحدهم شعر أبيض؟ ولماذا للنساء ... لا... لا للفتيات نهوداً ذاوية متهدلة؟ ... نحن لسنا أطفالاً. نحن أغاريون من قرية كوفو... لم يبق منا سوى أربعة عشر. لقد ضمرت أجسامنا دون طعام. رجالنا عقم ونساؤنا عاقرات. وهذا ما يدعونا لسرقة الإعانة (الطعام الذي يجلبه سينغ من الحكومة لتوزيعه على الأكثر انقياداً من بين القبليين). ألا ترى أننا نحتاج إلى طعام حتى نسترد ثانية حجمنا البشري؟
>
> ثرثروا بمرح وحشي انتقامي. ركضوا حوله مثرثرين. مسحوا أعضاءهم عليه وأخبروه بأنهم مواطنون هنود راشدون... غطى ظل سينغ أجسادهم. ونقل هذا الظل الإدراك إليه.
>
> لقد كرهوا طوله البالغ خمسة أقدام وتسعة إنشات. كرهوا النمو العادي لجسده. كانت حالته السوية جريمة لم يستطيعوا أن يغفروها. حاولت خلايا سينغ العقلية تسجيل التفسير المنطقي لكنه عجز أن ينطق بكلمة واحدة. لماذا، هذا الانتقام؟ إنه هندي عادي وحسب. ولم تكن له بنية روسي أو كندي أو أمريكي صحيح الجسم. لم يأكل طعاماً زود الجسم البشري بحريرات كافية. منظمة الصحة العالمية قالت إن حرمان الجسم البشري من عدد الحريرات الصحيح جريمة ...
>
> *(ماهاسويتا ديفي 1993: 248 - 250)*

حتى مع حرص القصة على التمييز بين ما هو متوفر لمواطني الأمم المختلفة، فإنها تذكِّرنا أن الحركات المناهضة للاستعمار نادراً ما مثلّت مصالح كل شعوب البلد المُستعمَر. بعد الاستقلال لا يمكن تمويه هذه الثغرات، وهذا ما يفسر لماذا يمكن اعتبار الروائيون الأفارقة، مثل بعض نظرائهم الهنود، منذ الستينيات "غير ملتزمين بالأمة" (آبيا 1996: 66). الدولة القومية المستقلة حديثاً توفر ثمار التحرير بصورة انتقائية فقط ومتفاوتة: تفكيك الحكم الاستعماري لم يحدث بصورة أوتوماتيكية تغييرات نحو الأفضل في وضع النساء، أو الطبقة العاملة أو الفلاحين في معظم

البلدان المستعْمَرة. الاستعمار ليس مجرد شيء يحدث من خارج بلد أو شعب، ليس مجرد شيء يعمل مع تواطؤ القوى في الداخل، ولكن نسخة منه يمكن تكرارها من الداخل. بحيث يصبح مصطلح ما بعد الاستعمار، أبعد ما يكون عن كونه مصطلحاً يمكن تطبيقه دون تمييز، بل يظهر مسربلاً بالتناقضات والشروط.

لقد تم اقتراح أنه من الأجدى لنا أن نفكر بما بعد الاستعمار ليس على أنه حرفياً تالياً للاستعمار ودالاً على زواله، بل بمرونة أكبر على أنه الطعن بالسيطرة الاستعمارية وتركات الاستعمار. مثل هذا الموقف سيسمح لنا بإدراج سكان عزلهم الاستعمار جغرافياً كالأفارقة الأمريكيين أو سكان من أصول آسيوية أو كاريبية في بريطانيا على أنهم رعايا ما بعد استعماريين مع أنهم يعيشون داخل ثقافات حواضرية. ويسمح لنا أيضاً أن ندمج تاريخ المقاومة المناهضة للاستعمار مع مقاومات معاصرة ضد الإمبريالية والثقافة الغربية المهيمنة. يقترح جورج دو آلفا أن حالة ما بعد الاستعمار ينبغي "ألا تشير إلى الكثير من الذاتية، "بعد" التجربة الاستعمارية كذاتية لحالة المقاومة ضد خطابات وممارسات الهيمنة الإمبريالية وهيمنة الاستعمار"، (تُقرأ الإخضاع التشيئ) ويبرر هذا بالمحاججة أن المقاربات الجديدة للتاريخ قد أضعفت الثقة بتقدم خطي فريد مركَّزة، عوضاً عن ذلك، على "تعددية لسرديات متضاربة غالباً ومتوازية كثيراً"؛ لذلك يقترح أن علينا أن "نبعد حالة ما بعد الاستعمار من الاعتماد على وضع استعماري سابق ونقيد المصطلح برباط إلى وتد ما بعد بنيوي يحدد مظهره. تلك على ما أعتقد هي الطريقة التي ينبغي أن تفهم من خلالها حالة ما بعد الاستعمار حينما نطبقها على لاتيني الولايات المتحدة أو اللاتينيين الأمريكيين المهجنين" (آلفا 1995: 245).

هذه العبارة تستحق التحليل لأنها تقودنا إلى قلب الجدل المحيط بدراسات ما بعد الاستعمار هذه الأيام. ومع أننا سنناقش هذا الجدل في مكان تال من هذا الكتاب، إلا أنه يمكننا أن نلقي نظرة سريعة على الاتجاهات التي تتحرَّك فيها بعض النزاعات الحالية. آلفا يريد فك مصطلح ما بعد الاستعمار من التفكيك الرسمي للاستعمار لأنه يعتقد أن كثيراً من الناس في الدول التي كانت سابقاً مستعمَرة والدول التي كانت سابقاً مستعمِرة لا يزالون يتعرضون لأنواع الاضطهاد التي وضعها الاستعمار. ويبرر هذا التمدد للمصطلح بالإشارة إلى مقاربات ما بعد بنيوية للتاريخ والتي ذكرت أن حيوات عدد من الشعوب المقهورة يمكن أن تُكشف فقط بالإصرار

على أنه لا يوجد تاريخ واحد بل "تعددية تواريخ". ولم يكن ما بعد البنيويون فقط هم الذين فضحوا السرديات المسيطرة. النسويون كذلك أصروا على أن مثل هذه السرديات قد حجبت النساء عن التاريخ. والمثقفون المناهضون للاستعمار تبنوا أيضاً رأياً شبيهاً. ولكن الفكرة حازت أعلى صوت لها داخل الكتابة ما بعد البنيوية. وهكذا يقترح آلفا أن فكرة ما بعد الاستعمار هي نظريات ما بعد بنيوية في التاريخ وينبغي أن تربط بهذه النظريات بصورة أوثق.

وفي الآونة الأخيرة أرجع عدد من نقاد نظرية ما بعد الاستعمار السبب إلى الاعتماد الكبير على منظورات ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة (واللتان غالباً تقرآن على أنهما متماثلتان). إنهم يدّعون أن الإصرار على تعددية التواريخ والتشظي في داخل هذين المنظارين كان مؤذياً للتفكير حول العملية الكونية للرأسمالية هذه الأيام. فالتشظي المتزايد وقابلية التحرك لدى المجتمعات والشعوب تحتاج أن توضع في سياقها فيما يتعلق بالطرق الجديدة التي تعمل من خلالها الرأسمالية الكونية. وحسب هذه المحاججة، فإن التشديد على تعددية التواريخ يصلح لتشويش الطرق التي ترتبط من خلالها تلك التواريخ من جديد عن طريق تشغيلات دولية لرأس مال متعدد الجنسيات. ودون مركز النشاط هذا يضحي اختلال توازنات السلطة على المستوى الدولي مموهاً وخادعاً، ويصبح العالم "عديم الشكل ظاهرياً" (ديرلك 1994 : 355). إن توسعاً سريعاً جداً في مصطلح ما بعد الاستعمار يمكن حقاً أن يبّسط كلاً من الماضي والأوضاع المعاصرة بصورة إشكالية. وكل الخطابات والممارسات "التابعة" ليست واحدة على مر الزمن أو عبر الكرة الأرضية. وربما تمكنت الإمبريالية المعاصرة من إعادة بناء القوى الاستعمارية السابقة، لكنهما ليستا ظاهرتين متماثلتين. فالمعارضة للحكم الاستعماري قادتها أشكال النضال الوطني التي لا تستطيع تقديم برنامج عمل للتعامل مع أنواع جور النظام العالمي المعاصر. في الواقع وكما تمثل قصة ماهاسويتا ديفي التي اقتبسناها قبلاً، فإن عدداً من أنواع النضال في عالم ما بعد الاستعمار نزاعة إلى الشك تماماً في تلك القوى والخطابات التي كانت مسؤولة عن فكفكة الاستعمار رسمياً.

وهذا يمكننا أن نسأل ليس فقط متى تبدأ مرحلة ما بعد الاستعمار، ولكن أين يمكن أن نجد ما بعد الاستعمار؟ ومع أن شعوب الأقليات، الذين يعيشون في الغرب (وربما لا يكونون بمعنى حرفي أقلية في كل مكان) والشعوب التي تعيش في "دول

العالم الثالث" تشترك في تاريخ من الاستغلال الاستعماري، وربما تشترك في جذورها الثقافية، بل ربما تشترك أيضاً بمعارضتها لميراث الهيمنة الاستعمارية، فإن تواريخها واهتماماتها الحالية لا يمكن ببساطة أن تلتقي. فالأفارقة الأمريكيون وسود جنوب أفريقيا على سبيل المثال ربما كلاهما مشغول بإعادة بناء ثقافته، ومع ذلك كيف يمكننا أن ننسى أن السود في جنوب أفريقيا هم الأكثرية المهمَّشة للسكان أو أن الأفارقة الأمريكيون هم مواطنون لأقوى دولة في العالم مع أن وضعهم الخاص في داخلها ربما يكون هامشياً؟ هذه الفروقات ركز عليها إخراج لمسرحية عطيل لشكسبير قامت به الممثلة الجنوب أفريقية جانيت سوزمان Janet Suzman. وقد كانت سوزمان تعيش في بريطانيا لسنوات عديدة، عندما عادت لتخرج المسرحية على خشبة مسرح السوق Market Theatre في جوهانسبرج، إذ أعطت الدور الرئيسي لممثل أسود. وفي سياق تاريخ طويل من إخراج مسرحية عطيل كان يلعب دور البطل فيها رجل أبيض، أو تم ببساطة تمويه السياسة العرقية للمسرحية لصالح الثيمات "العالمية" من غيرة الذكور، والحب المحكوم بالإخفاق، والضحايا النساء المخلصات، وخصوصاً في سياق قوانين جنوب أفريقيا ضد الزواجات المزيجة، فإن هذا الإخراج كان راديكالياً. وأن نضع عطيل في أحد ثقافاته الأصلية معناه أن نسمح لأنفسنا بإعادة التفكير في تاريخ المسرحية بأكمله. ولكن مسرحية شكسبير تبقى في الوقت نفسه مسرحية حول رجل أسود يحاول العيش في مجتمع أبيض، يذوب ومع ذلك يحافظ على هويته. وإن شعوره بالوحدة سمة متممة للمسرحية: إنه معزول عن الناس السود الآخرين، عن تاريخه وثقافته. أمّا أن نضع مسرحية شكسبير عطيل في جنوب أفريقيا فهذا معناه أن نفتح قراءة قوية جديدة للمسرحية، ولكن أيضاً معناه أن نتجاهل نوعين مختلفين من التهميش: الأول ينشأ عن التهجير عن الوطن، والآخر كان فيه السود وثقافاتهم ضحايا لكنهم ليسوا معزولين حرفياً عن بعضهم البعض.

إنّ وضع عطيل بالطبع لا ينطبق تماماً على السياق الأوروبي الحالي لأن ما يسمى المجتمعات الحواضرية تغير ألوانها بمعنى حرفي هذه الأيام. وخلفاء عطيل ليسوا وحيدين إلى هذا الحد. ومع ذلك يواجه الآسيويون البريطانيون نوعاً مختلفاً من الضغط على تعريفهم لذاتهم مما يواجهه الناس في داخل الهند أو الباكستان أو بنجلاديش. فضلاً عن ذلك توجد الآن عدة فروقات بين كل من تلك المجموعات

بقدر ما يوجد من أمور متشابهة. وبالمثل فالمواقف المناهضة للاستعمار مغروسة في تواريخ معينة، ولا يمكن جعلها تنهار إلى معنى محض من المعارضة. كما أن تلك الشعوب اعتمدت أيضاً على طبيعة الحكم الاستعماري بحيث كانت النضالات الوطنية في الجزائر ضد الفرنسيين مختلفة عن المقاومة الهندية للبريطانيين، ولا يمكن مساواة أي منهما مع المعارضة الفيتنامية للإمبريالية الفرنسية أو الأمريكية. وكما سنرى، فالعديد من الكتابات حول ما بعد الاستعمار تؤكد مفاهيم مثل "الهجانة" والتشظي والتنوع ومع ذلك تدعي بشكل روتيني أنها تصف "الوضع ما بعد الاستعماري" أو "الفرد ما بعد الاستعماري" أو "امرأة ما بعد الاستعمار". وفي أحسن الأحوال فإن مثل هذه المصطلحات ليست أكثر من اختصارات مفيدة، لأنها لا تسمح بالفروقات بين أنواع محددة من الأوضاع الاستعمارية، أو آثار الطبقة والجنس، والموقع، والعرق، ونظام التمييز والآيديولوجيا بين الناس الذين أعاد الحكم الاستعماري بناء حياتهم.

وكما ذكرنا سابقاً، كان الاستعمار في الثلاثينيات من القرن العشرين قد مارس حكمه لأكثر من 84.6 ٪ من سطح يابسة الكرة الأرضية. هذه الحقيقة وحدها تذكّرنا أنه يستحيل على الاستعمار الأوروبي أن يكون عملية تتكشف عن وحدة متراصة وتناغم كلي. ومنذ سنواته الأولى نشر الاستعمار استراتيجيات وطرق مختلفة للسيطرة والتمثيل. وتبعاً لذلك فأنواع الخطاب الأوروبية حول "الآخر" متنوعة. لكن بما أنها أنتجت علاقات قابلة للمقارنة (وأحياناً متشابهة بصورة عجيبة) من الجور والهيمنة في كل أنحاء العالم، يفوتنا أحياناً أن الطرق والصور الاستعمارية تنوعت بصورة كبيرة بين زمان ومكان. فمعظم المعلقين المعاصرين يستمرون بالتعميم حول الاستعمار من خلال معلوماتهم المحددة حوله في مكان أو زمن معين. وهكذا بالنسبة لبعض النقاد مثل جياتري سبيفاك **Gayatri Spivak** فقد أصبحت الهند في القرن التاسع عشر وخصوصاً بنغال القرن التاسع عشر نموذجاً مفضلاً للعالم المستعمَر. وتجد لورا كريسمان **Laura Chrisman** أن "ثنائية شرقي / غربي حيث القارات والمستعمرات التي لا صلة لها بمحور الشرق / الغرب هذا إلا أنها مع ذلك مستوعبة فيها" مؤذية فيما يتعلق باسترداد خصوصية بعض الأوضاع في أفريقيا. ومع أن هذه المجانسة ربما تكون قد نشأت جزئياً من الرغبة في التأكد كيف أن أنواع الخطاب الاستعماري ذاتها تجعل الاختلاف غير واضح، فإن كريسمان توضح أن تأثيرها هو

تجاهل كيف أن أنواع الخطاب تلك تنشر أيضاً استراتيجيات لتضخيم الفوارق ونثرها بين فوارق أخرى متنوعة.

> **وكما أن من المهم ملاحظة الفوارق بين الممارسات الإمبريالية ـ سواء كانت جغرافية / قومية (على سبيل المثال الفوارق بين الإمبريالية الفرنسية عند بودلير والإمبريالية الإنجليزية لدى كيبلنج) أو تاريخية (لنقل الفوارق بين إمبريالية مطلع القرن التاسع عشر، قبل تدوين قوانينها بصورة رسمية، وإمبريالية أواخر القرن التاسع عشر) فإن من المهم أن نؤكد على ما هو مشترك في كل تلك التشكيلات.**
>
> ***(كريسمان 1994: 500)***

إذن فتركات الاستعمار متنوعة ومتعددة حتى وإن كانت تشترك فيما يبدو في بعض الخصائص المهمة.

وإذا فُهم أن مصطلح ما بعد الاستعمار يشير إلى موقف معارض أو حتى رغبة معارضة، كما يقترح آلفا فسوف يكون تأثيره إذاً خلط أماكن متنوعة بحيث تصبح مواصفاتها جميعاً مغبَّشة. فضلاً عن ذلك فإن مصطلح ما بعد الاستعمار، إن فهمناه على أنه موقف معارض، سيشير إلى مجموعات معينة من الناس (المنشقين أو المقهورين) (أو أفراداً داخل تلك المجموعات) بدلاً من الإشارة إلى مكان أو نظام اجتماعي ربما يضم مثل هؤلاء الناس لكنه ليس محجوراً عليهم. إن نظرية ما بعد الاستعمار أُتُهمت بهذا بالضبط: بأنها تنقل التركيز من الأماكن والمؤسسات إلى الأفراد وأمورهم الذاتية. نظرية ما بعد الاستعمار تصبح وضعاً غامضاً للناس في أي مكان وكل مكان، ومواصفات المكان لا أهمية لها. إن اعتماد نظرية ما بعد الاستعمار على النقد الأدبي والثقافي وعلى ما بعد البنيوية مسؤول جزئياً عن أنواع القصور الحالية في وضع نظرية لما بعد الاستعمار. وسوف نعود إلى هذا الموضوع عندما نوضح بعض المصطلحات في هذه المناقشة. أما الآن فيمكننا رؤية بعض الإشكالات لدى توسيعنا لمصطلح ما بعد الاستعمار ليشير إلى الموقف السياسي.

ثمة أيضاً موضوع آخر في خطر في المصطلح، وهذه المرة المشكلة لا تتعلق بكلمة "بعد" بل تتعلق بكلمة "الاستعماري". التحليلات المتعلقة بمجتمعات ما بعد

الاستعمار أيضاً غالباً ما تعمل في ضوء مفهوم مفاده أن الاستعمار هو التاريخ الوحيد لتلك المجتمعات. ماذا حدث قبل الحكم الاستعماري؟ ما هي الآيديولوجيات والممارسات والسلطات المحلية التي وُجدت جنباً إلى جنب مع الاستعمار وتفاعلت معه؟ الاستعمار لم ينقش نفسه على لوح إردوازي نظيف، ولذلك لا يمكنه أن يعلل كل شيء يوجد في مجتمعات ما بعد الاستعمار. إن طعام وموسيقى ولغات وفنون أي ثقافة نعتبرها ما بعد استعمارية تثير تواريخ سابقة أو ظلال ثقافة يفوتها مصطلح "استعماري". وقد حذر نقاد مثل جاياتري سبيفاك مراراً وتكراراً ضد فكرة أن ثقافات ما قبل الاستعمار هي شيء يمكننا استعادته بسهولة، محذرين أن "الحنين إلى الأصول المفقودة يمكن أن يعيق استكشاف الحقائق الاجتماعية داخل نقد الإمبريالية" (1988: 211 - 313). تقترح سبيفاك هنا أن ما قبل الاستعماري يجدده دوماً تاريخ الاستعمار وليس متوفراً لنا بأي صورة أصلية يمكن عزلها بدقة عن تاريخ الاستعمار. إنها مهتمة بتأكيد عولمة (أي كلاً من انتهاك وخلق) "العالم الثالث" من قبل القوى الاستعمارية ولذلك تقاوم تصوير المجتمعات التي كانت خاضعة للاستعمار بطريقة رومنسية على أنها ثقافات بعيدة استغلت إلا إنها تمتلك أنواعاً متماسكة من الإرث تنتظر أن تستعاد..." انتقد نقاد آخرون مثل كوام أنتوني آبيا Kwame Anthony Appiah (1991) أيضاً الميل نحو التغني بماضي ما قبل الاستعمار أو تصوير الثقافة الأهلية بطريقة رومنسية. ويقترحون أن مثل هذه الأهلانية (إحياء الثقافة الأهلية) "nativism" يتبناها بعض المثقفين داخل مجتمعات ما بعد الاستعمار وبعض الأكاديميين في العالم الأول. ولكن مع أن مثل هذا التحذير ضروري إلا أنه أيضاً يمكن أن يؤدي إلى تبسيط عكسي حيث ينظر إلى "العالم الثالث" على أنه عالم يُعرَّف بصورة تامة من خلال علاقته بالاستعمار. عندها تصبح تواريخ العالم الثالث مسطحة ويصبح الاستعمار سمتها المميزة، بينما يميل المؤرخون في أجزاء عديدة من العالم الذي تحرر من الاستعمار، إلى اعتبار الاستعمار "انقطاعاً ثانوياً" في تاريخ طويل معقد (فون 1993: 47).

ما بعد الاستعمار، إذاً، كلمة مفيدة فقط إن نحن استعملناها بحذر وشروط. وبهذا يمكن مقارنتها مع مفهوم "النظام الأبوي" في الفكر النسوي، الذي يمكن تطبيقه إلى الدرجة التي يُظهر فيها هيمنة الذكر على النساء. إلا أن آيديولوجيا الهيمنة الذكورية وممارساتها متنوعة تاريخياً وجغرافياً وثقافياً. فبنى النظام الأبوي

البريطاني كانت مختلفة في القرن السادس عشر عما هي عليه الآن، واختلفت هذه البنى أيضاً بين الطبقات في ذلك الحين وفي هذه الأيام. وكل تلك الأمور تختلف بصورة أكبر عن "النظام الأبوي" في الصين، الذي يختلف أيضاً على مر الزمن وفي التشكلات الاجتماعية. لكن كل تلك الأمور تشترك فيما بينها في شيء، إذ كان على النظرية النسوية أن تتذبذب بين تحليل الكليات والخصوصيات في اضطهاد النساء. يصبح "النظام الأبوي" إذاً اختزالاً مفيداً لإظهار بنية من اللامساواة هي عملياً متنوعة بصورة كبيرة لأنها تعمل دوماً جنباً إلى جنب مع بُنى اجتماعية أخرى. بالمثل فإن كلمة "ما بعد الاستعمار" مفيدة كتعميم لدرجة" أنها تشير إلى عملية تحرر من مجموعة الأعراض الاستعمارية المتزامنة كاملة" التي تظهر بأشكال متعددة والتي لا بد منها لكل أولئك الذين قد تميزت عوالمهم بمجموعة الظواهر تلك: "ما بعد الاستعمار" هو (أو ينبغي أن يكون) مصطلحاً وصفياً لا مصطلحاً تقويمياً" (هيوم 1995: 120).

لقد أظهرت دراسات ما بعد الاستعمار أن العملية الاستعمارية غيرت كلاً من "المدينة الحواضرية "والمستعمرة" بصورة عميقة. وأعيد بناؤ كلاهما وفقاً لذلك أيضاً بواسطة فكفكة الاستعمار. وهذا لا يعني بالطبع أنهما ما بعد استعماريين بالطريقة ذاتها. ما بعد الاستعمار، كالنظام الذكوري، يُفصَح عنه في سياق عوامل اقتصادية اجتماعية وثقافية وتاريخية، ولذلك فهو عملياً يعمل بصورة مختلفة تماماً في أجزاء متعددة من العالم. فرانكينبيرغ **Frankenburg** وماني Mani (1993) وهيوم (1995) ينجزون ذلك عن طريق تتبع بعض الطرق التي يتغير فيها معنى المصطلح عبر مناطق مختلفة. ويحاجج هيوم أنه خلافاً لاقتراح آلفا، فإن القارة الأمريكية ما بعد استعمارية مع أن حروبها المضادة للاستعمار لم ينجزها السكان الأصلانيون. وحسب محاجَّة هيوم فإن حقيقة ما بعد الاستعمار الأمريكية هي ببساطة مختلفة عن تلك التي تعمل في الهند والتي تضم أيضاً بداخلها تنوعاً هائلاً (الولايات المتحدة هي القوة الإمبريالية الأولى في العالم، لكنها كانت في وقت من الأوقات معادية للاستعمار بمعنى محدود، فمناطق الكاريبي وأمريكا اللاتينية لا تزال تتصارع مع تأثيرات الهيمنة الاستعمارية والاستعمارية الجديدة). أما أن نفرض معنى فريداً لفكفكة الاستعمار فهذا ما سيمحي في الحقيقة التباينات في داخل ذلك المصطلح. وحسب هذا الرأي يوجد توتر إنتاجي بين البعدين النقدي والزماني لكلمة ما بعد استعماري إلا

أن هيوم يوضح أن حقبة ما بعد الاستعمار ليست ببساطة "شعار استحقاق وجدارة" يمكن ارتداؤه حسب الرغبة. يمكننا أن نستنتج إذاً أن كلمة "ما بعد الاستعمار" مفيدة في إظهار عملية عامة لها خصائص مشتركة عبر الكرة الأرضية. لكنها إن اقتُلعت من أماكن محددة فلن يصبح بالإمكان تقصي مصطلح "ما بعد الاستعمار" بصورة هادفة، وبدل ذلك يبدأ المصطلح يحجّب علاقات الهيمنة ذاتها التي يحاول إظهارها.

من الاستعمار إلى الخطاب الاستعماري

ما هو الجديد بشأن الأساليب الحالية لمناقشة الاستعمار وأثره؟ هل من جديد على الإطلاق؟ من أجل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة يصبح من الضروري وضع دراسات ما بعد الاستعمار داخل سياقين عريضين (ومتداخلين). الأول تاريخ فكفكة الاستعمار ذاته. المثقفون والنشطاء الذين حاربوا ضد الحكم الاستعماري وخلفاؤهم الذين يشاركون الآن في إرثه المستمر، تحدوا ونقّحوا التعاريف المهيمنة للعرق والثقافة واللغة والطبقة في سبيل جعل أصواتهم مسموعة. السياق الثاني هو الثورة داخل التراثات الفكرية "الغربية" من خلال التفكير حول بعض المواضيع المماثلة ـ اللغة وكيف تعبر عن التجربة، كيف تعمل الآيديولوجيات، كيف تتشكل الذوات الإنسانية، وماذا يمكننا أن نقصد بالثقافة. هاتان الثورتان هما أحياناً متوازنتان مع بعضهما، إلا أن من المستحيل فهم المناظرات الحالية في دراسات ما بعد الاستعمار (سواء وافقنا عليها أم لم نوافق) دون أن نربط بينهما. ويبدو أن من الصعب تلخيص تلك التصورات لأنها لا تستلزم تاريخ العلوم الاجتماعية في الغرب على مدى مائة العام الماضية فحسب، بل أيضاً الحركات السياسية التي تغطي معظم الكرة الأرضية. أما هذا الجزء فسوف يضع مخططاً لبعض حقول النقاش الأساسية والتجديدات المفهومية حول مواضيع الآيديولوجيا واللغة والثقافة التي كان لها تأثير على تحليل الاستعمار. إن تقاطعات مثل هذه التطورات الفكرية مع التعبير المعادي للاستعمار سيتضح هنا وفي أجزاء تالية.

لقد عرَّفنا حتى الآن الاستعمار على أنه الاستيلاء بالقوة على الأرض والاقتصاد، وفي حالة الاستعمار الأوروبي إعادة بناء الاقتصاديات اللارأسمالية من أجل تقوية الرأسمالية الأوروبية. وهذا يسمح لنا أن نفهم الاستعمار الأوروبي الحديث ليس على

أنه دافع عبر تاريخي من أجل القهر بل على أنه جزء لا يتجزأ من التطور الرأسمالي. إلا أن مثل هذا التعريف يترك عدداً من الأسئلة دون إجابة. ومن خلال وضع الاستعمار في داخل مسار الرأسمالية مال معظم المفكرين الماركسين لاعتبار الاستعمار، كما فعلوا فعلاً مع الرأسمالية، كمرحلة استغلالية لكنها ضرورية من التطور الاجتماعي الإنساني. التاريخ من وجهة نظرهم كان حركة غائية تبلغ أوجها بالشيوعية. وهذا لن يحصل بصورة أتوماتيكية بل نتيجة لصراع عنيف بين الطبقات المتخاصمة، ومن نواحي محددة فهم الرأسماليون والاشتراكيون أيضاً "التطور" بطرق مماثلة ـ فبالنسبة لكليهما شمل "التطور" مستوى عال من التصنيع، وسيطرة الإنسان على الطبيعة، والنظرة الأوروبية الحديثة للعلم والتكنولوجيا. وبقدر ما كان الاستعمار أداة نقل لصادرات التكنولوجيا الغربية، فإنه أكتشف أيضاً تصدير تلك الأفكار. وهكذا اعتبر ماركس ذاته الاستعمار شرطاً مسبقاً فظاً من أجل تحرير تلك المجتمعات: "صحيح أن بريطانيا في تسبيبها ثورة اجتماعية في هندُستان كانت مدفوعة فقط بأتفه المصالح، وكانت غبية في الطريقة التي استخدمتها لفرض مصالحها. لكن ليس هذا هو السؤال. السؤال هو هل يمكن للإنسانية أن تنجز قدَرَها دون ثورة جوهرية في الوضع الاجتماعي في آسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما كانت جرائم بريطانيا فإنها كانت أداة التاريخ اللاشعورية في تحقيق تلك الثورة" (1973: 306).

العديد من كتّاب القرنين التاسع عشر والعشرين ساووا بين تطور الاستعمار الأوروبي وانتصار العلم والعقل على قوى الخرافة، والحق أن الكثير من الشعوب المستعمَرة تبنت الرأي ذاته. وربطت رسالة ثقافية عام 1854 بوضوح "تطور العلم الأوروبي" في الهند إلى التطور الاقتصادي في شبه القارة. الثقافة البريطانية "تُعلّم سكان الهند الأصليين النتائج المدهشة لتوظيف العمل ورأس المال"، وتستثيرهم لتقليدنا في تطوير الموارد الهائلة للبلد" (اقتبسها عداس Adas 1989: 284). وكان المصلح الهندي راجا راموهان روي Raja Rammohan Roy قد كتب إلى الحاكم العام اللورد آمهرست Lord Amherst قبل حوالي ثلاثين عاماً أن سياسة الحكومة في دعم الثقافة السنسكريتية والعربية والفارسية ستؤدي فقط إلى "إبقاء [الهند] في الظلام". وهكذا عبَر النطاق الاستعماري اعتُبرت التكنولوجيا الأوروبية والتعليم الأوروبي تقدميان.

إلا أن انتقاد الماركسية الذكي للاستعمار على أنه رأسمالية كان مصدر إلهام للعديد من النضالات ضد الاستعمار. ويتهم كتاب آيمي سيزار **Aime Ceasaire** **خطاب حول الاستعمار** المثير والقوي (نشر لأول مرة في عام 1950) الوحشية الاستعمارية بتعابير مستقاة بوضوح من التحليل الماركسي. أكد ماركس أنه في ظل الرأسمالية يبدأ المال والسلع في الحلول محل العلاقات الإنسانية ومحل الناس وتشيئهم وسلبهم من جوهرهم الإنساني. ويدَّعي سيزار أن الاستعمار بالمثل لا يستغل الرعايا المستعمَرون بل يسلبهم إنسانيتهم ويحولهم إلى أشياء، بينما يحط من قدر المستعمِر ذاته. ويشرح ذلك بمعادلة قوية: الاستعمار = "التشيؤ" (1972 : 21). ولكن في الوقت ذاته كان ينبغي، بالنسبة للمثقفين المناهضين للاستعمار، تنقيح الفهم الماركسي لصراع الطبقات على أنه محرك التاريخ لأن الفارق بين من يملك ومن لا يملك أمر يقرره العِرْق. وهكذا يكتب فانون **Fanon** في **المعذبون في الأرض**.

> هذا العالم المقسوم إلى قسمين يقطنه نوعان مختلفان. إن أصالة السياق الاستعماري هو أن الواقع الاقتصادي والتفاوت والاختلاف الهائل في طرق الحياة لا يخفي أبداً الواقع البشري. وحينما تفحص السياق الاستعماري في جهات قريبة يبدو بيناً أن ما يقسم العالم هو أن تبدأ بحقيقة الانتماء أو عدم الانتماء إلى عرق محدد أو نوع محدد. الأساس الاقتصادي في المستعمرات هو أيضاً البنية الفوقية. السبب هو النتيجة؛ أنت غني لأنك أبيض، وأنت أبيض لأنك غني. هذا هو السبب في أنه ينبغي دوماً توسيع التحليل الماركسي قليلاً في كل مرة نتعامل فيها مع المشكلة الاستعمارية. (1963: 32)

هنا يرسم فانون خريطة تقسيمات العرق والطبقة بصورة يتداخلا فيها مع بعضهما البعض. إلا أن مثل هذا الرسم للخرائط يجعل من الصعوبة بمكان حيازة كل تعقيدها دون فهم محدد للعرق، وهو ما لم يجد مكاناً كافياً في الماركسية الكلاسيكية. فإن كان اللون الأبيض والثروة متلازمان في المستعمرات، فإن الأمر لم يكن هكذا في الدول الأوروبية. ومع ذلك كان بمقدور الطبقات العاملة البيضاء إظهار قدر من العنصرية بمقدار ما يظهره أسيادهم. ففي المستعمرات، كما أشار رئيس وزراء مستعمرة كيب

Cape في عام 1908، "شعر العمال البيض بالسرور لدى وصولهم... لأنهم وجدوا أنفسهم في موقع أرستقراطية اللون" (رينجر Ranger 1983: 213). هل هذا الإدراك العرقي خلقته الهرميات الاستعمارية، أم أنه كان جزءاً لا يتجزأ من بياض الطبقات العاملة الأوروبية؟.

واضح أن تلك الأسئلة اقتضت أكثر من "تمديد بسيط" للتحليل الماركسي. لكن مثل هذا "التمديد" لم يأت بسهولة: فبينما أكد بعض المفسرين أن الطبقة هي الأساس، أصر آخرون أن العالم انقسم بشكل جوهري حسب خطوط عرقية. فمثلاً، مع أن سيزار كان عضواً مخلصاً في الحزب الشيوعي المارتينيكي، فإنه يضع "أفريقيا" على أنها المقابل الثنائي لأوروبا، أوروبا "المنحطة" "المبتلاة" والتي لا يمكن الدفاع عنها أخلاقياً وروحياً (1972: 9). لأن سيزار كان أيضاً أحد منشئي حركة الزنجية Negritude التي أكدت على العداوة الثقافية بين أوروبا "والآخرين" التابعين لها. فإذا صحت كلمات كبلنج Kipling "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا أبداً" فإن حركة الزنجية صادقت بغضب على هذا البعد المفهومي. ويطلق سيزار اتهاماً كاسحاً لأوروبا من جهة "ودفاعاً منظماً عن الحضارات اللاأوروبية" من ناحية أخرى مدعياً أنها كانت، شيوعية، "وضد الرأسمالية" "وديمقراطية" "وتعاونية" "وفيدرالية" قبل غزوها من قبل الاستعمار الأوروبي والرأسمالية والإمبريالية. وهكذا يتم الاقتراح أن الفرق بين أوروبا والآخرين التابعين لها يمكن فهمه على أنه فارق بين المجتمعات الرأسمالية واللارأسمالية. ويشترك سيزار هنا بشيء مع مواطنه فرانز فانون الذي أكد بدوره الجانب الماحي للشخصية الإنسانية في الاستعمار، وبذلك دفع بتحليل الاستعمار إلى مجال العقل وفردانية الشعب المُستعْمَر إضافة إلى أسياده. وهكذا يعرِّف في كتابه **جلد أسود، أقنعة بيضاء** الشعب المستعمَر على أنه ليس أولئك الذين قد سُلب عملهم بل أولئك الذين تم خلق عقدة نقص في أرواحهم جراء موت ودفن أصلهم الثقافي المحلي" (فانون 1967: 18).

وقد وسمت مناظرات شبيهة العلاقة بين الطبقة والنوع Gender. ومع أن الفكر الماركسي قد أولى اهتماماً كبيراً لمسألة اضطهاد المرأة، إلا أنه فشل في تنظير خصوصية الاضطهاد النوعي gender. أما بالنسبة للنسويين فإن مسألة الثقافة والآيديولوجيات كانت رئيسية لأسباب عديدة: فقد تم النظر إلى اضطهاد المرأة حتى ذلك الحين على أنها ببساطة مسألة ثقافة وتحدث داخل الأسرة ـ أما استغلال طاقة

العمل عندهن فتم تقديمها عن طريق تحليل اقتصادي أعمى نوعياً **gender-blind** لم يستطع ربط الطبقة مع أشكال أخرى في التقسيم الاجتماعي. لكن، من ناحية أخرى، لم يوجد تحليل جدي للأسرة أو الثقافة أو الجنسانية، أو كيف تم بدقة تهميش النساء. وبالنتيجة كان اضطهاد المرأة أقل تنظيراً بصور خطيرة في داخل الماركسية، وأيضاً بالطبع في المجال الثقافي الأوسع . وبقى السؤال المهم —كيف يرتبط اضطهاد المرأة بعمليات الرأسمالية (أو نظم اقتصادية أخرى) دون جواب إلى أن بدأ النسويون يربطون بين الأوجه الاقتصادية والآيديولوجية لاضطهاد المرأة. وتطلّب موضوع العرق والاستعمار إعادة في التفكير لأسباب مماثلة. إن تأثير الاستعمار في الثقافة مرتبط بصورة حميمة مع عملياته الاقتصادية، إلا أن العلاقة بينهما لا يمكن فهمها إلا إذا تم تنظير العمليات الثقافية بصورة تامة وعميقة مثل نظيراتها الاقتصادية. وفي السنوات الأخيرة نجد أن بعض أعنف الخلافات بين الباحثين تدور حول هذا التداخل. المثقفون المستعمَرون طرحوا باستمرار مسألة ثقافاتهم على أنها بؤر الاضطهاد الاستعماري، وأدوات مهمة في مقاومتهم له. وهكذا اقتضى تحليل الاستعمار تنقيح المقولات التي تطورت لفهم الرأسمالية (مثل الطبقة) وأيضاً إعادة فحص العلاقة بين مجال "الثقافة" أو"الآيديولوجيا" وفضاء "الاقتصاد" أو"الواقع المادى".

لا تشير الآيديولوجيا، كما يُعتقد في الغالب، إلى الأفكار السياسية وحدها. إنها تضم جميع "أُطرنا العقلية" ومعتقداتنا ومفاهيمنا وطرق التعبير عن صلتنا بالعالم. وهي أحد أكثر مفاهيم الفكر الاجتماعي تعقيداً ومراوغة، وموضوع نقاشات مستمرة. ومع ذلك فإن السؤال المركزي في قلب تلك النقاشات مباشر نوعاً ما: كيف يمكننا تقديم تفسير عن كيفية نشوء أفكارنا الاجتماعية؟ سنناقش هنا بطريقة مركزة جداً فقط تلك الخيوط المهمة خصوصاً لفهم التطورات في نقاشات الاستعمار والعرق(2)

وقد اقترح ماركس وانجلز في كتابهما **الآيديولوجيا الألمانية** (الذي كتباه في عام 1846م) أن الآيديولوجيا هي أساساً إدراك مشوه أو كاذب للعالم يخفي علاقة الناس الحقيقية مع عالمهم. والأمر كذلك لأن الآيديولوجيات الأكثر انتشاراً أو التي تكتسب رواجاً في أي مجتمع تعكس مصالح الطبقات الاجتماعية المهيمنة وتعيد إنتاجها. وبالتالي فمثلاً عامل مصنع تُسلب يومياً ثمار عمله المضني من قبل سيده أو سيدته لا يزال يؤمن بفضيلة العمل الجاد أو كونه سيكافأ في الجنة. هذه المعتقدات

تقنع العمال بالاستمرار بالعمل وتعميهم عن حقيقة استغلالهم، وبالتالي فهم يعكسون مصالح سيدهم أو مصالح النظام الرأسمالي. وبالمثل فالزوجة المسحوقة (مع أن ماركس وانجلز لا يعطيان هذا المثل) ربما تعتقد أن النساء العازبات هن أكثر تعرضاً للخطر والعنف وأكثر شعوراً بالوحدة والتعاسة من النساء المتزوجات، وهذا الاعتقاد يجبرها ألا تثور ضد وضعها، بل يسمح لها بأن تؤيد ضرورة الزواج لدى النساء. أو أن عاملاً أبيض ربما يعتقد خاطئاً أن فقدانه للعمل هو غلطة المهاجرين السود. وهكذا فإن الآيديولوجيا وظيفتها أن تخفي عن الطبقات العاملة (أو الطبقات الأخرى المضطهدة) الواقع "الحقيقي" لحياتهم واستغلالهم.

استعمل ماركس وانجلز استعارة الحجرة المظلمة Camera obscura لشرح أساليب هذا التعتيم أو إساءة التمثيل: "فإذا ظهر الرجال وإدراكاتهم في الآيديولوجيا مقلوبين كما يحدث في حجرة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنشأ تماماً بنفس القدر من مسار حياتهم التاريخي كما ينشأ انعكاس الأشياء على الشبكية لديهم من مسار حياتهم الفيزيائية" (ماركس وانجلز 1976 مجلد 5: 37). مثل هذه المقارنة تعني أن العقل البشري يعكس بالضرورة وبصورة عفوية الحقيقة. أكد ماركس وانجلز بقوة أن أفكارنا تأتي من العالم حولنا وأن "الإدراك ليس هو الذي يقرر الحياة، بل الحياة هي التي تقرر الإدراك" (1976 المجلد5: 36) كل أفكارنا بما فيها آراؤنا حول ذواتنا تنبع من العالم الذي نعيش فيه.وهذا العالم في ظل الرأسمالية يكون هو ذاته سبباً لنشوء سلسلة من الأوهام. المال يملك القدرة على تشويه الواقع وحتى على قلبه. وقد شرح ماركس هذا الأمر بحديث من مسرحية شكسبير **تيمون الاثيني** يفكر من خلاله تيمون الذي نبذه أصدقاؤه وهجروه بعد أن كان قد فقد ثروته قائلاً "الذهب الأصفر المتلألئ" هو "إله ظاهر" يملك القدرة على جعل

> الأسود أبيض، والقبيح جميلاً، والباطل حقاً، والوضيع نبيلاً، والعجوز شاباً، والجبان شجاعاً ... هذا العبد الأصفر. سوف يحيك ويحطم الأديان، ويبارك الملعونين، ويجعل الجذام الأشيب معبوداً، وينصّب اللصوص ويمنحهم لقباً ومكاناً واستحساناً مع الشيوخ على المنصة.

ومع تطور الرأسمالية يحل المال والسلع محل القيم الإنسانية ويمثلها، بل ويظن خطأً أنها هي تلك القيم. وهكذا تُتخذ أوثاناً (الأوثان هي أشياء نقلدها خصائص إنسانية). وحسب هذا الرأي لا تعد الآيديولوجيا فشلاً في فهم الواقع، لأن الواقع (الرأسمالية) هي ذاتها آيديولوجيا تخفي سماتها الرئيسية في مجال من المظاهر الزائفة.

وإذا كان الواقع ذاته يقودنا إلى فهم مشوه له، فهل يكون ممكناً البتة حيازة أفكار هدّامة، أو رؤية الأشياء كما هي؟ فإذا كان وجودنا المادي يملك المفتاح لأفكارنا فإن هذه الأفكار إذاً لا تستطيع أن تتغير إلا إذا تغير وجودنا المادي. ماركس لا يعتبر الأفكار كلها آيديولوجية أو مزيفة. إنه يوازن بين الآيديولوجيا والعلم الذي يملك القدرة على اختراق الأوهام. وقد عرض المنظّر الهنغاري جيورج لوكاش George Lukacs رؤية بديلة للآيديولوجيا لايُفهم دوماً من خلالها أنها إدراك زائف. بل إن صحة أو زيف أية آيديولوجيا يعتمد على "الوضع الطبقي" للفرد الجمعي التي تمثل هذه الآيديولوجيا وجهة نظره. وهكذا فلئن عبّرت الآيديولوجيا البرجوازية عن طبيعة الرأسمالية المشوهة، فإن البروليتاريا كانت أقدر على تبني وجهة نظر أكثر علمية تعبر عن طبيعة الواقع الحقيقية. ولذلك فإن الآيديولوجيات ليست دوماً إدراكاً مزيفاً، لكنها في كل الأحوال تبقى نتاج الحياة الاقتصادية والاجتماعية. المشكلة التي واجهت مثل هذا التفكير كانت بالطبع، أنه أكد التفوق المعرفي لوجهة نظر البروليتاريا بدل إظهار هذه المعرفة. كما أنها أيضاً افترضت وجود تماثل صيغي تام بين الآيديولوجيات وطبقات معينة.

لا يمكن التسليم حقيقة بأي تماثل بين الآيديولوجيات والطبقات. فالطبقات مجموعات مختلفة يشقها ويفصلها النوع Gender والعرق وتقسيمات أخرى. وهناك أناس مختلفون في داخل الطبقة ذاتها لا يتمتعون بالعلاقة ذاتها مع وسيلة الإنتاج أو مظاهر الواقع الأخرى. لذا لا يمكن لآيديولوجياتهم أن تكون هي ذاتها. فمثلاً لا يمكن أن توجد آيديولوجية موحدة للطبقة العاملة، إذ إن هذه الطبقة انقسمت حسب اتجاهات عرقية. فضلاً عن ذلك، وكما كتب الناقد الروسي فولسينوف Volosinov فإن "طبقات مختلفة ستستخدم اللغة ذاتها. ونتيجة لذلك فثمة لهجات مكيفة بصورة مختلفة تتداخل في كل علامة آيديولوجية. هذه العلامة تصبح ميدان الصراع الطبقي" (1973: 23). نفاذ البصيرة هذا له تضمينات واضحة لمسألة الاختلاف

العرقي والاستعماري، إذ لم تدَّعي "لهجات مكيفة بصورة مختلفة" لذاتها لغات مختلفة مثل الإنجليزية والفرنسية وتكيفها فحسب، بل ادعت "علامات" أخرى مثل الفن والموسيقى والطعام والسياسة. وبالمثل فالآيديولوجيات هي أيضاً حقول من "اللهجات المتداخلة" الآتية من اتجاهات متنوعة مختلفة. فمثلاً يمكن للرجال على شقي التقسيم الاستعماري الاشتراك في عدد من الافتراضات الأبوية (البطريركية) حول النساء وجنسانيتهم. وهكذا نجد أن اللغات والآيديولوجيات هي "متعددة اللهجات".

وكان عمل الشيوعي الإيطالي أنطونيو غرامشي **Antonio Gramsci** هو الذي جعل بالإمكان التفكير بطرق عديدة في مسألة كيف أن الآيديولوجيات يمكنها أن تتقاطع مع طبقات مختلفة وكيف أن الطبقة ذاتها أيضاً يمكنها تبني آيديولوجيات متعددة، وحتى متناقضة. ولا تشكل آراء غرامشي جزءاً من فلسفة كاملة لكنها مبعثرة في مفكرات السجن المختلفة التي خلفها أو دفاتر **ملاحظات السجن Prison Notebooks** التي كتبها ما بين 1929 و 1935م (1971). يرتاب غرامشي في أولوية العامل الاقتصادي (الذي صيغ مفهومياً "بالقاعدة" في الفكر الماركسي التقليدي) على العامل الآيديولوجي (المتصدر على أنه "البنية الفوقية") لأنه كان يحاول أن يفهم فشل الثورة في أوروبا الغربية، رغم أن الأوضاع الاقتصادية كانت مزدهرة في البلاد ذاتها. هذا لا يعني أن غرامشي تجاهل دور التغيرات الاقتصادية. بل بالأحرى إنه لم يؤمن بأنها وحدها هي التي تنشيئ أحداث التاريخ، إنما بإمكانها خلق أوضاع مواتية من أجل ازدهار أنواع معينة من الآيديولوجيات.

وميز غرامشي بين أنواع عدة من الآيديولوجيات، مقترحاً أنه بينما تعمل الآيديولوجيات بصورة عامة لتحقيق التكافل الاجتماعي وتعبر عن المصالح المهيمنة، هناك أيضاً إيديولوجيات محددة تعبر عن معارضة أولئك المستغَلِّين. فالبروليتاري أو الشخص المقهور يملك إدراكاً ثنائياً الأول يدين بالفضل للحكام، ومرتبط بإرادتهم، والثاني قادر على التحول إلى المقاومة. فإن كانت الوقائع الاجتماعية، بما فيها الصراعات الاجتماعية، يلتقطها البشر عن طريق آيديولوجياتهم، فإن الآيديولوجيات تكون بذلك مجالاً للصراع الاجتماعي. (وفيما بعد ناقش ريموند وليامز كيف أن تلك التناقضات الآيديولوجية استطاعت أن تمد مقاومة الرعايا فرادى وجماعات).

وفي محاولة للنفوذ إلى تلك الفوارق الدقيقة في داخل "الفرد الطبقي" (الذي قد نُظر إليه فيما سبق بطرق موحدة نوعاً ما) يقوم غرامشي بتمييز مهم بين "الفلسفة" "والفطرة السليمة" Common Sense وهما أرضيتان أو مستويان تعمل عليهما الآيديولوجيا. فالمستوى الأول هو شرح متخصص لموقف معين. أما الفطرة السليمة (أو ما يمكن تسميته حسن التمييز) من جهة أخرى فهو إدراك البشر الشعبي واليومي والعملي. ومعظمنا يعتقد أن "الفطرة السليمة" تمثل ما هو صحيح بصورة واضحة، ومألوف أو قياسي لدى كل شخص. يحلل غرامشي كيف تتشكل مثل هذه الفطرة السليمة. إنها حقاً مجموعة متناقضة جداً من المعتقدات تضم "عناصر من العصر الحجري ومبادئ علم أكثر تطوراً، وتحيزات من كل حقب التاريخ الماضية على المستوى المحلي، وأنواع من الحدس حول فلسفة مستقبلية تكون فلسفة العرق البشري الموحد على مستوى العالم". الفطرة السليمة هي إذن مزيج من الأفكار "يتشكل عليه فعلاً الإدراك العلمي لجماهير الشعب" (هول 1996 ب: 431).

ولئن لم تتداخل الآيديولوجيات والطبقات بدقة، فلماذا إذاً، كما يقول ماركس وإنجلز، تكون "أفكار الطبقة الحاكمة في كل حقبة هي الأفكار السائدة" (1976: 59)؟ وكيف يقتنع الناس العاديون بوجهة نظر محددة للأشياء؟ وبكلمات أخرى فإن السؤال المهم بشأن الآيديولوجيا هو ليس ما إذا كانت "حقيقية" أو "زائفة"، ولكن كيف يتم الاعتقاد بها، والعيش وفقها؟ وكان أن صاغ غرامشي مفهومه "الهيمنة" "hegemony" من خلال محاولته فهم تلك الأسئلة. الهيمنة هي سلطة يتم إنجازها خلال الجمع بين الإكراه والقبول. ومن خلال اللعب على اقتراح ماكيافيللي Machiavelli في أنه يمكن تحقيق السلطة من خلال كل من القوة والخداع، حاجج غرامشي أن الطبقات الحاكمة تحقق السيطرة ليس بالقوة والإكراه فقط، بل عن طريق خلق رعايا يستسلمون "بإرادتهم" في كونهم محكومين. الآيديولوجيا مهمة في خلق القبول، إنها الوسط الذي تنقل من خلاله بعض الأفكار التي، وهذا أمر أكثر أهمية، يُعتقد أنها صحيحة. الهيمنة لا تتحقق بالتلاعب المباشر أو التلقين فحسب، بل باللعب على الفطرة السليمة للشعب، على ما دعاه ريموند وليامز Raymond Williams "نظام القيم والمعاني المعاش" عندهم (1977: 110). وهكذا ينظر غرامشي إلى الآيديولوجيات على أنها أكثر من انعكاسات للواقع المادي. إنما هي مفاهيم حول الحياة ظاهرة في جميع أوجه الوجود الفردي

والجماعي. وباقتراح هذا نجد أن غرامشي غير مهتم ببساطة في توسيع معنى الآيديولوجيا، بل أيضاً في فهم كيف تنْشط الآيديولوجيات العلاقات الاجتماعية "وتنظم الجماهير البشرية وتنشيئ الأرض التي يتحرك فوقها الرجال ويدركون موقعهم ونضالهم... الخ" (غرامشي 1971: 324، 377).

ويستخلص ستيوارت هول **Stuart Hall** بتبصر أهمية تلك الأفكار للتفكير حول العلاقة بين العرق والإثنية والاستعمار من جهة ورأس المال والطبقة من جهة أخرى (انظر هول 1996 ب). وفي محاولة لصياغة أسباب فشل الثورة الإيطالية، احتاج غرامشي أن يفرق بين إيطاليا وبقية أوروبا إضافة إلى مناطق مختلفة في إيطاليا مرسياً القاعدة للتفكير حول المسائل الوطنية والإقليمية كجزء مهم من التطور الرأسمالي. وهكذا فإنه لم يعالج "العمل" كمقولة متجانسة (هول 1996 ب: 436). الرأسمالية تعمل خلال "السمة الثقافية المحددة لسلطة العمل" وبسببها. أو ببساطة أكثر، الطبقة والعرق هما قوتان تأسيسيتان وتشكيليتان بصورة مشتركة. ومحاولة غرامشي التفكير حول ما يدعى تخلف مسقط رأسه سردينيا (وجنوب إيطاليا عموماً) وعلاقتها بالشمال الأكثر غنى ووفرة، مفيدة لنا في التفكير ملياً في كيفية عمل الفروقات العرقية والثقافية في داخل الطبقة ذاتها أو طريقة الإنتاج. وكيف تفرق الحكومات الاستعمارية بين الأعراق والمجموعات، وفي الآن ذاته أيضاً تضمها جميعاً داخل منظومة عامة؟ على سبيل المثال، كيف فعل البانتستانيون **Bantustans** لتحفيز تطور الرأسمالية المتقدمة في جنوب أفريقيا؟ في الفصل الآتي سنفحص بتفاصيل أكثر كيف يعمل العرق والطبقة معاً. ما أريده هنا فقط هو الإشارة إلى أن فكرة غرامشي أن الآيديولوجيات "تخلق الأرضية التي يتحرك عليها الرجال" تساعدنا في تحديد أن التفرقة العنصرية ليس مجرد تأثير للرأسمالية بل هي مجدولة معها بصورة أكثر تعقيداً.

ولقد استخدم عدد كبير من الكتاب أفكار غرامشي لتحليل العرق والاستعمار. فقد استعملها إيرول لورنس **Errol Lawrance** (1982) لمناقشة أفكار "الفطرة السليمة" بخصوص السود في بريطانيا في فترة ما بعد الحرب التي يظهر أنها مجموعة من التحيزات الأقدم والاستجابات الأحدث التي تشكلت في داخل الأزمة الاقتصادية والثقافية المعاصرة. وقد استخدم الباحثون في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة غرامشي لتحليل التشكيلات السياسية المعاصرة في أوروبا، كما استخدمته مجموعة

المؤرخين الهنود لدراسات التابعين لتنقيح النظريات القائمة حول القومية والتشكلات الاجتماعية ما بعد الاستعمارية (هول وآخرون من 1978، جوها 1982). وبالمثل يجد المؤرخون من أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا غرامشي مفيداً في التفكير حول طبيعة الدولة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية (مالون 1994، كوبر 1994) أما اليوم فالمؤرخون مهتمون بصورة متزايدة في النفاذ إلى كيفية إنجاز الحكومات الاستعمارية السيطرة من خلال خلق الموافقة الجزئية أو استخدام الشعوب المُستعْمَرَة في خلق الدول والحكومات التي اضطهدتها. فمفهوم الهيمنة لدى غرامشي هو محل اهتمام واضح لأولئك الباحثين، مع أنهم غالباً ما يستشهدون به لكي يؤكدوا كيف كانت الأوضاع الاستعمارية مختلفة عن الأوضاع الأوروبية التي حللها غرامشي (انظر انجلز وماركس 1994). لقد احتاجت السيطرة الاستعمارية للكثير من الكبت والإكراه، وبذلك يتم تحليلها أحياناً على أنها عملية لم تشمل موافقة المستعْمَر. غير أن الأبحاث المؤخرة قد اقترحت أن الإكراه العنيف عمل في المجتمعات الاستعمارية "وبصورة مترادفة مع "موافقة" كان جزء منها تطوعي وجزء ملفق" (أرنولد 1994: 133). حاولت الحكومات الاستعمارية أن تكسب موافقة بعض المجموعات، بينما استبعدت مجموعات أخرى من المجتمع المدني. ولكن حتى أكثر حكم قمعي مارس بعض الأخذ والرد. فأفكار غرامشي حول الهيمنة تؤكد على دمج وتحويل الأفكار والممارسات التي تخص المهيمَن عليهم بدلاً من الفرض البسيط الآتي من الأعلى. مثل هذه التحولات ينظر إليها بصورة متزايدة على أنها مركزية بالنسبة للحكم الاستعماري. إن الجانب الذي كان أكثر إلهاماً للدراسات التنقيحية للمجتمعات الاستعمارية في عمل غرامشي هو فهمه أن الذاتية والآيديولوجيا مركزيتان بكل معنى الكلمة لعمليات السيطرة. وسوف نعود فيما بعد لبعض هذه الأمور. أما الآن فعلينا أن نبقى مع مسألة الآيديولوجيا لبعض الوقت ونتتبع كيف أن بعض المناظرات التالية بشأنها صاغت مفاهيم أساسية "ما بعد بنيوية" حول السلطة، يعدُّ مكانها في داخل دراسات ما بعد الاستعمار مثيراً جداً للخلاف هذه الأيام.

لقد كان عمل المنظِّر الشيوعي الفرنسي لويس ألتوسير **Louis Althusser** حول الآيديولوجيا مؤثراً بصورة أعمق ومثيراً للجدل كذلك. استكشف ألتوسير العلاقة الجدلية بين الأفكار والوجود المادي. وبذلك فتح مجالات مهمة وجديدة للتساؤل مثل كيف تصبح الآيديولوجيات ذاتية، وكيف يجعل البشر الأفكار المهيمنة

"أفكارهم"، وكيف يعبِّرون بعفوية عن آراء مقررة اجتماعياً. انصبَّ اهتمام ألتوسير على كيف يتم "استجواب" (المفهوم لفرويد) الأفراد وذواتهم الأعمق، وكيف "تتموضع" (المفهوم للاكان) وتتشكل عن طريق ما هو خارجها. ويمكن للآيديولوجيات أن تعبر عن مصالح مجموعات اجتماعية، إلا أن هذه الآيديولوجيات تعمل من خلال أشخاص أو "ذوات" وتؤثر عليهم. في الحقيقة إن الذاتية Subjectivity أو الشخصانية Personhood، كما اقترح ألتوسير، تتشكل هي ذاتها من خلال الآيديولوجيا وفيها. وكان التحليل النفسي عنده في غاية الأهمية، إذ قدم اقتراحاً مفاده أن الكائن البشري ليس له "مركز" رئيسي، إلا في الإدراك التخيلي الخاطئ "للأنا"، أي في التشكلات الآيديولوجية حيث "يتعرف" الأنا على "ذاته". كانت هذه البنية من الإدراك الخاطئ الأكثر أهمية لدى ألتوسير في فهم الآيديولوجيا (1971: 218-219). لقد أخذ بصورة واضحة عن التحليل النفسي لدى لاكان Lacan وتفسيره لتشكل الذات من خلال اللغة (وزلاتها) من أجل النفوذ إلى كيفية عمل الآيديولوجيا.

ويبقى من الصعوبة بمكان جمع الأسئلة عن الذاتية الإنسانية مع أسئلة الجماعية الإنسانية. ولا يزال يوجد فاصل بين النقد الميال نحو التحليل النفسي حول "دواخل" الناس والخطابات الماركسية حول "خوارجهم". ويقترح ستيوارت هول بذكاء أن مقالة ألتوسير المؤثرة "أجهزة الدولة الآيديولوجية" ربما قد ساهمت في الحقيقة في مثل هذا التشعب عن طريق تبني بنية ذات جزأين، الأول يخاطب الآيديولوجيا وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية للإنتاج، والثاني كيف تخلقنا الآيديولوجيا كذوات (1985: 91-114). ولكن يمكننا أيضاً أن نحاجج أن وضع ألتوسير لتلك المفردات المتباينة جنباً إلى جنب كانت هي التي وضعت تداخلاتها على جدول الأعمال. بيد أن عمل ألتوسير كان أيضاً جدلياً ومتناقضاً بصورة عميقة في تأثيراته. لقد حاول إلى حدٍ أبعد أن يستقرئ اقتراح غرامشي القائل إن الأفكار تُنقل بواسطة مؤسسات اجتماعية معينة. وتتذكرون أن غرامشي كان قد اقترح بأن الهيمنة تتم بواسطة ضم "القوة" "والموافقة". وحاجج ألتوسير أنه في المجتمعات الرأسمالية الحديثة تتحقق القوة عن طريق "أجهزة الدولة القمعية" كالجيش والشرطة، إلا أن الموافقة تُفرض عن طريق "أجهزة الدولة الآيديولوجية" كالمدارس والكنيسة والأسرة والإعلام والأنظمة السياسية. تلك الأجهزة الآيديولوجية تساعد في

إعادة إنتاج النظام المسيطر عن طريق خلق أفراد مكيفين آيديولوجياً لقبول قيم النظام. مثل هذه الفكرة في غاية الأهمية في إيضاح بعض المؤسسات التي تبدو بريئة والتي ليس لها أي اهتمام بالسياسة، وقد أثرت هذه الفكرة فيما بعد بتحليلات المدارس والجامعات والبنى الأسرية (ومن خلال عمل صديق ألتوسير بيير ماشيري Pierre Macherey) والنصوص الأدبية. ولكنها أيضاً تولّد خاتمة (تسبب نهاية) جراء فشلها في تفسير الصراع الآيديولوجي والأفكار المعارضة. وإذا كان الأفراد هم بصورة كاملة نتاج الآيديولوجيات المسيطرة فلا مجال لأي أفكار خارج تلك الآيديولوجيات، وبهذا لا يكون هناك مجال للتغيير الاجماعي. إذاً يمكننا القول إن أفكار ألتوسير بخصوص الأجهزة الآيديولوجية وظيفية جداً: إنها تؤكد على الوظيفة وليس على تعقيد المؤسسات أو الأفراد.

ويحاجج ألتوسير، من خلال متابعة اقتراح غرامشي في أن الأفكار يمكنها أن تصوغ الواقع المادي، أن للآيديولوجيا "استقلالية نسبية" عن القاعدة المادية. ثم وسع هذه الفكرة واقترح أن للآيديولوجيا "وجوداً مادياً" بمعنى أن "الآيديولوجية توجد دوماً في جهاز ما وممارسته أو ممارساته" (1971: 166) وبدأ بعض المعجبين بألتوسير يستخدمون مفهوم التأثير المادي للآيديولوجيا بطريقة أوحت أن الآيديولوجيا والممارسات المادية كانت عملياً متماثلة. هذه التغشية ناشئة من بعض تشكيلات ألتوسير(4). إلا أنه في بعض الكتابات ما بعد الألتوسيرية نجد أن عبارة "مادية في تأثيرها" بدأت تُقرأ "مادية بذاتها". هذا التغير في المعنى إشكالي؛ ومع ذلك فلا معنى للقول إن الآيديولوجيا مادية في تأثيرها إذا ما كان المصطلحان هما الشيء ذاته بادئ ذي بدء. هذه المشكلة مهمة بالنسبة لنظرية ما بعد الاستعمار التي، كما سنرى، كانت قد اُتهمت بعدم قدرتها على الاحتفاظ بأي تمييز بين الأفكار (الثقافة، والتمثيل، واللغة) وأشكال الواقع المادي (النظم الاقتصادية). هذا كما يبدو موضوع صعب ومراوغ لأنه من ناحية ثمة حاجة لتداخل الأفكار والواقع، بحيث يمكن رؤية مواضيع الثقافة والاقتصاد تشكل بعضها بعضاً، ومن ناحية أخرى هناك حاجة للاحتفاظ بنوع من التمييز بحيث لا تزول خصوصية كل منهما.

ولقد كان لعمل ألتوسير والاهتمام المتجدد الذي نشطه في مسائل الآيديولوجيات، واللغة، والذاتية، تأثيراً متناقضاً إلى حد ما. بالتأكيد شق عمله طرقاً إبداعية في تحليل المؤسسات إضافة إلى الأفكار. وفي الوقت ذاته، وفي متابعة لاهتمام ألتوسير في

اللغة والنفس Psyche يُنظر غالباً إلى تشكل الذات على أنه تأثير للغة والأفكار، وأنها مسألة تخص التطور النفسي الفردي وحده. هذه الآثار الإبداعية والمختزلة أيضاً ظاهرة في دراسات ما بعد الاستعمار، وغالباً منكسرة من خلال كتابات تلميذ ألتوسير ميشيل فوكو. يقف عمل فوكو في تقاطع التجديدات في نظريات الآيديولوجيا، والذاتية واللغة، وقد مارس تاثيراً مهماً (والبعض يقول حاسماً) في تشكيل أفكار ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، ومن خلال كتاب إدوارد سعيد ***الاستشراق*** (1978)، على دراسات ما بعد الاستعمار.

دفع فوكو بالفكرة القائلة إن وجود البشر أمر تقرره أوضاع وجودهم إلى حدها الأقصى. وحاول، مثل ماركس وإنجلز وألتوسير بعدهما، أن يفهم كيف أن الذات الإنسانية ليست وحدة مستقلة بذاتها أو حرة. إلا أن بحثه قاده إلى رفض التمييز بين الأفكار والوجود المادي جملة وتفصيلاً، وإلى التخلي تماماً عن مقولة "الآيديولوجيا". كل الأفكار الإنسانية، وكل الحقول المعرفية تنبني وتتقرر من خلال "قوانين شيفرة معرفية معينة" (فوكو 1970: 9) وبذلك لا توجد ذات "حرة" ولا تلفظ غير مقرر بواسطة نظام أو شيفرة محددة مسبقاً. بهذا المعنى ينطق فوكو موت المؤلف، لأنه لا يوجد فرد وحيد هو المصدر الوحيد لأي تلفظ. هذا الرأي يتقاطع مع بعض الإبداعات المهمة في حقل اللغويات التي تحدَّت أيضاً طرق التفكير التقليدية بشأن التلفظ الإنساني. وحسب قول أحد النقاد، إن "الاتحاد الثلاثي" بين الماركسية الألتوسيرية والتحليل النفسي عند لاكان واللغويات السوسيرية هو الذي ينتج تحليل الخطاب (إليوت 1996: 255).

ولقد حاجج اللغوي السويسري فرديناند دي سوسور أن العلاقة بين "الدال" (الذي هو صورة صوتية) "والمدلول" (وهو المفهوم الذي يشير إليه الدال) عشوائية، بمعنى أن الكلمات تحقق معناها عن طريق ارتباطها في الذهن وليس جراء أي إشارة طبيعية أو ضرورية إلى كينونات في العالم الحقيقي. تلك الارتباطات تعمل من خلال مبدأ الاستبعاد، بمعنى أن أي علامة تنجز المعنى بصورة مميزة، أو من خلال منظومة من الاختلاف عن علامات أخرى. إذاً اللغة ليست مصطلحات فنية، أو طريقة في تسمية الأشياء الموجودة مسبقاً، بل منظومة من العلامات معناها علائقي. فقط مجموعة اجتماعية ما يمكنها إنتاج علامات، لأن استعمالاً اجتماعياً محدداً فقط هو الذي يعطي العلامة أي معنى. فإذا "كان في لغة ويلز اللون glas (الأزرق)،

كاللون Glaucus في اللاتينية، يضم عناصر يتعرف عليها البريطانيون على أنها أخضر أو رمادي"، فإن المعاني المختلفة توضع في مكانها بواسطة المجتمعات المختلفة التي تستعمل تلك الكلمات (بيلسي 1980: 39). العلامة أو الكلمات تحتاج إلى مجتمع ذو مزاعم مشتركة يمنحها المعنى، وبالمقابل تحتاج المجموعة الاجتماعية إلى علامات لكي تعرف ذاتها كمجتمع. على هذا الأساس يمكننا التفكير باللغة على أنها آيديولوجية بدلاً من كونها موضوعية.

حاول عدد من المفكرين المؤثرين من أمثال ليفي شتراوس Levi Strauss أن ينظِّموا أفكار سوسور ويقترحوا أن هناك قوانين عامة تحكم كيفية عمل علامة من العلامات أو العلامات جميعها، بحيث تمكن دراسة أي ممارسة ثقافية أو إشارية ـ بدءاً بموديلات الشعر إلى الميثولوجيا ـ بنفس الفهم العام. هذا الزعم القائل إن هناك قوانين عامة "وعلمية" تشكل الأساس لكل الإنتاج الثقافي (المعروفة بالبنيوية) انتُقدت من قبل جهات عديدة مختلفة. وعارضها الماركسي الفرنسي بيير ماشيري على أساس أنه لا يوجد نظام وحيد للمعنى يمكن أن يعمل في كل مكان وزمان. ولإيجاد مثل هذا النظام معناه أن النصوص تكتسب المعنى حتى قبل أن تُكتب. بدلاً من ذلك، يقترح ماشيري أنه يمكن فهم النصوص فقط في سياق التلفظ بها. النص الأدبي "لا يخلق بواسطة نيّة (موضوعية أو ذاتية)؛ إنه يُنتج في ظل ظروف محددة" (1978: 78). فزمان ومكان كتابة نص ما، واللغة التي كتب بها، والأعراف والمناظرات التي تتداخل فيه كلها تلتقي معاً لخلق نسيج نصي. وما يمكن لنص قوله تقرره تلك العوامل مثلما تقرر ما لا يمكنه قوله. جاك دريدا أيضاً انتقد ليفي شتراوس لأنه قصد أن هناك أرضية خارجية آمنة يمكن من خلالها دراسة تمثيلات مختلفة، إلا أن أسس نقده مختلفة. قال دريدا إن ليفي شتراوس لم يقطع شوطاً كافياً في مواجهة معاني عدم استقرار العلامة. بدلاً من ذلك، قرأ دريدا سوسور بحرية أكبر ليقترح أن لا علامة متشابهة مع ما تدل عليه، وأن هناك دوماً فجوة بين الاثنين. إن الاختلاف بين الكلمات أو العلامات ومعانيها واضح في كل تمثيل وكل تلفظ. ووفقاً لذلك فلا يوجد تلفظ أو نص قادر على إيصال معناه بصورة تامة. بل إن كل النصوص، إن تم تحليلها بدقة كافية، أو تفكيكها، تظهر عدم استقرارها وتناقضاتها (دريدا 1994: 347 ـ 358). المعنى، بكلمات أخرى، ليس ذاتي

الوجود في العلامة أو في النص بل إنه نتيجة هذه الفجوة أو الإنزلاق أو ما يسميه دريدا الاختــلاف "differance".

تلك أسئلة معقدة أثارت أجوبة مبعثرة الفوارق بينها دقيقة لا تكاد تُدرك. النقطة المهمة التي تخدم غاياتنا هي أنه بالرغم من أن هؤلاء المفكرين يختلفون فيما بينهم فيما يتعلق بمسائل السياسة والمنهج أيضاً فإنهم يشتركون في بعض الخصائص المهمة. كلهم يرتابون في الافتراض الإنسانوي القائل إن الأفراد هم المصدر الوحيد للمعنى أو الفعل (5). اللغة لا تنشأ على أنها خلق الذات المتكلمة؛ بل بالأحرى الذات تصبح هكذا فقط بواسطة ربط كلاهما بنظام اجتماعي محدد من الأوصاف اللغوية. إن أولوية اللغة على الذاتية أكدها التحليل النفسي اللاكاني التي تقول إن الطفل يتعلم رؤية نفسه متميزاً عن بقية العالم باعتبار صورته المرآوية، ويصبح ذاتاً كاملة فقط عندما يدخل عالم اللغة. إذاً وحسب عدد من وجهات النظر المختلفة المتقاطعة، ينظر إلى اللغة على أنها تبني الذات. ربما كانت أكثر النتائج جذرية لطرق التفكير تلك المترابطة والمختلفة حول اللغة هي أنه لا يمكن اعتبار أي تلفظ إنساني بريئاً. ومن الممكن تحليل أي مجموعة من الكلمات ليظهر لدينا أن إدراكاً تاريخياً يعمل هنا، وليس إدراكاً فردياً فحسب. وبذلك تصبح الكلمات والصور أساسية لتحليل العمليات التاريخية مثل الاستعمار.

يمكننا رؤية الطرق التي تتداخل من خلالها تلك التطورات الفكرية مع المناظرات المتعلقة بالآيديولوجيا. وقد أظهرا معاً أن الممارسات الآيديولوجية والاجتماعية مترابطة، بل تشكل بعضها بعضاً. ولم يعد بالإمكان النظر إلى مكان اللغة والثقافة والفرد في العمليات السياسية والاقتصادية على أنه ببساطة مشتق أو ثانوي مع أن الطرق الدقيقة التي تلتقي فيها معاً لا تزال مسألة جدل ونقاش حاد. أريد أن أحتفظ بعنصر التغاير والنقاش هذا دوماً تحت نظرنا، وأؤكد أن المواقف الفكرية التي لخصتها لا تشترك دوماً في جدول أعمال أو منهج سياسي. إنها تقوي النقاشات حول النسيج الاجتماعي، وتجعلها حادة، وتحتم علينا أن ننسج أمور الواقع الاقتصادي للاستعمار مع كل ما تم استبعاده من قبل من التحليل الاجتماعي "الصارم" مثل الجنسانية، والذاتية، وعلم النفس، واللغة. إنها تذكّرنا أن العلاقات "الحقيقية" للمجتمع لا توجد بمعزل عن مقولاته الثقافية أو الآيديولوجية. وطرق

التفكير الراديكالية المتنوعة تلك حول اللغة والآيديولوجيا تشترك بكل هذا: إنها تتحدى أي تعيين صارم للحدث والتمثيل أو التاريخ والنص.

هذا يعود بنا إلى فوكو، الذي يُعتبر مثل هذا التعيين لديه ضرباً من المستحيل. لقد ناقشنا مسبقاً كيف يجعل فوكو مفهوم الآيديولوجيا يتهاوى. كل الأفكار ترتب خلال "وسط مادي ما" (1970: 100). هذا الترتيب يفرض نموذجاً عليها: نموذجاً يدعوه فوكو "الخطاب". يخبرنا قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية **O E D** أن "الخطاب" حسب الكلمة اللاتينية **Cursus** التي تعني "جيئة وذهاباً" تحمل معان عدة: مسار نحو الأمام، سياق أو تتابع الزمن، والحوادث، والأفعال؛ قدرة التفكير أو العقلانية؛ نقل الفكر عن طريق الكلام أو المحادثة؛ قصة، حكاية، بيان؛ ألفة، ومعالجة موضوع مكتوب أو محكي يُعامل أو يعالج بالتفصيل. ويخبرنا القاموس أن هذا المعنى الأخير هو المعنى المهيمن للكلمة هذه الأيام. وفي كتابات ميشيل فوكو يستعاد بعضاً من المعاني السابقة ويضاف معان أخرى للكلمة. بهذا المعنى المتسع أصبح "الخطاب" حالياً أمراً مركزياً بالنسبة للنظرية النقدية والنقد ما بعد الاستعماري وخاصة بعد استعمال سعيد لها في كتابه *الاستشراق*.

ولد مفهوم فوكو للخطاب من خلال عمله على الجنون، ومن رغبته في استرجاع منظور داخلي حول الموضوع، أو استرجاع صوت الناس المجانين، بدلاً مما كان قد قاله الآخرون حولهم. كان هذا هدفاً صعباً ـ كيف يمكن لأحد أن يستعيد أصواتاً قد أعتُقد أنها لا تستحق الانتشار اجتماعياً؟ وجد فوكو أن النصوص الأدبية كانت أحد الأماكن النادرة التي يمكن أن تُسمع فيها تلك الأصوات. بدأ يفكر كيف يتم إنتاج وإعادة إنتاج الجنون كمقولة للهوية الإنسانية عن طريق قواعد متنوعة، ونظم وإجراءات تخلقها وتفصلها عن "الحالة السوية". مثل هذه النظم تشكل ما سماه "نظام الخطاب" أو الأرضية المفهومية بأكملها التي تتشكل عليها المعرفة وتُنتج. وهذا لا يضم ما تم التفكير فيه أو قيل فحسب، بل القواعد التي تحكم ما يمكن أن يُقال أو لا يقال، ما يعتبر عقلانياً وما هو خارج نطاق ذلك، ما يعتقد أنه جنون أو تمرد وما ينظر إليه على أنه معقول ومقبول اجتماعياً.

الخطاب بهذا المعنى هو حقل كامل أو مجال تستعمل في داخله اللغة بطرق محددة. تمتد جذور هذا المجال (كما هو مفهوم غرامشي أو ألتوسير للآيديولوجيا) في الممارسات الإنسانية والمؤسسات والسلوك. وهكذا فالخطاب حول الجنون في

المجتمع الحديث مثبت في مؤسسات مثل مصحات المجانين وفي سلوكيات مثل الطب النفسي. الممارسات الخطابية تجعل من الصعب على الأفراد التفكير خارجها– إذاً فهي أيضاً تمارين في القوة والسيطرة. عنصر السيطرة هذا ينبغي ألا يُفهم على أن الخطاب كمجال للتلفظ هو إما سكوني أو لا يستطيع أن يسمح بالتناقضات. خذ مثالاً على ذلك الخطاب الذي يدور حول حرق الأرامل Sati على محارق أزواجهن في الهند. هذا سيشمل كل نطاق الكتابة أو التلفظ حول هذا الموضوع: تلك التي تؤيد تضحية الأرامل وتلك التي ضدها، الإصلاحيون الهندوس والقوميون، والأرثودوكس الهندوس والإداريون البريطانيون. جميع هذه المجموعات تشترك في نقاشات مثيرة للجدل مع بعضها بعضاً، إلا أنها في الوقت ذاته عملت جميعها في داخل نظام مفهومي مشترك نُظر إلى حرق المرأة فيه كجزء من التراث الهندوسي، واعتبر النساء مخلوقات على الرجال أن يمثلوا مصالحهن. ونتيجة لذلك لم تتمكن أصوات النسوة أن تجد تمثيلاً خلال المناظرات الاستعمارية حول هذا الموضوع. اليوم، يُظهر الخطاب حول حرق الأرامل في الهند استمرارية منذ زمن الاستعمار وبعض التغيرات الجذرية. ويُشكل قطاعاً كاملاً من النساء جزءاً أساسياً من النقاشات المعاصرة. ولئن نحلل التغيرات بين القرن التاسع عشر والمناظرات الأخيرة يعني أن نضع خارطة للتبدلات التاريخية والثقافية والسياسية بين الماضي والحاضر وبين الهند والغرب أيضاً (ماني 1989؛ لومبا 1993). وكما يطرحها هايدن وايت Hayden White في سياق مختلف، فإن الخطاب يشكل "الأرض التي عليها يتقرر ما هي الحقائق في المسائل المدروسة ويتقرر عليها أسلوب الفهم الذي يناسب بصورة أمثل فهم تلك الحقائق" (1987: 3). إذاً فالمؤرخ والناقد هما أيضاً جزء من نظام خطابي وليسا خارجين عنه ـ ما يقولانه، وفي الحقيقة ما يمكنهما قوله هو أيضاً يتقرر ويتشكل بواسطة ظروفهما. وهكذا يوسع مفهوم الخطاب فكرة حقل لغوي منثن تاريخياً وآيديولوجيا ـ فلا تلفظ بريء وكل تلفظ يخبرنا شيئاً حول العالم الذي نعيش فيه. ولكن بالمثل، فإن العالم الذي نعيش فيه يكون فقط مفهوماً عندنا بواسطة تمثيلاته الخطابية.

ففي عدد من التبدلات الأساسية والتراكيب، كان للتطورات الثقافية المجملة في هذا الجزء من الكتاب (وقد تم استبعاد فروع عديدة مهمة) تأثير ثوري على فروع علمية مختلفة ـ فبالنسبة للنقد الأدبي دلّت على أن التاريخ لا يقدِّم خلفية لدراسة

النصوص فحسب، بل إنه يشكل جزءاً رئيسياً من المعنى النصي، وبالمقابل ينبغي النظر إلى النصوص أو التمثيلات على أنها أساسية في خلق التاريخ والثقافة. وبالنسبة للدراسة التاريخية دلت على أن ادعاءات الموضوعية والحقيقة ينبغي أن تلُطَّف، بينما يمكن الآن النظر إلى الكتابة التاريخية على أنها تخضع إلى ذات القواعد والانزلاقات والاستراتيجيات مثل بقية أنواع القص. الخطوط بين "الحقيقة" "والخيال" أخذت تربَدُّ أو على الأقل خضعت إلى تدقيق مكثف. مثل هذه الخطوة ربما كانت تحريرية خصوصاً بالنسبة للدراسات الأدبية الأنجلو - أمريكية التي كانت قد سيطرت عليها أنواع مختلفة من النقد المثالي، والتي نظرت إلى النصوص الأدبية على أنها حوامل ثابتة للثقافة والمعنى.

وأخيراً، النقطة التي بدأنا منها: لا يمكن رؤية تلك التطورات بمعزل عن تطور بعض الحركات السياسية مثل النسوية وأشكال المقاومة ضد الاستعمار. فالنساء والشعوب المستعمَرة عملوا في اقتصاديات ارتكزت على عملهم، وكلاهما كانا خاضعين لآيديولوجيات بررت هذا الاستغلال. وهكذا فكلاً من الحركتين النسوية والمعادية للاستعمار احتاجتا لمناظرة أفكار مهيمنة من التاريخ والثقافة والتمثيل. هما أيضاً استجوبا الموضوعية في التأريخ المهيمن، هما أيضاً أظهرا كيف أن النصوص الأدبية القانونية أخفت اندماجاتها السياسية، وانفصلا أيضاً عن الفلسفات الذكورية الغربية المهيمنة. لقد شاركت الحركات الاجتماعية الجديدة المتنوعة ما بعد البنيويين شكهم بالحقائق القائمة، وتحدت "السرديات العليا" التي استثنتهم. أكدت النضالات النسوية أو المعادية للاستعمار أن الثقافة هي مجال للصراع بين الظالم والمظلوم. إن جعل الذات الإنسانية لامركزية كان أمراً مهماً بالنسبة لها لأن مثل هذه الذات قد تم تنظيرها بصورة مهيمنة من قبل الخطابات الإمبريالية الأوروبية على أنها ذكورية بيضاء. لقد التفتوا أيضاً إلى اللغة كأداة للسيطرة وكوسيلة لبناء الذات.

ولكن من ناحية أخرى لم يخوِّل المفكرون والنشطاء النسويون والمعارضون للاستعمار فقط في مساءلة البنيات الكلِّيانية **totalising**، بل أيضاً في إمكانية التغيير الاجتماعي. إن تصور فوكو للخطاب، وأفكاره حول السلطة الاجتماعية كانت إشكالية جداً بهذا الشأن. حاجج فوكو أنه بعد بداية القرن التاسع عشر (الذي يصفه بأنه يبدأ الحقبة "الحديثة") تعيد بنى المجتمعات الغربية المسيطرة إنتاج ذاتها من خلال العمل، بصورة ماكرة وغير مثيرة، على الذات البشرية وخصوصاً الجسم

البشري. الناس يضفون صفة ذاتية على أنظمة الكبت ويعيدون إنتاجها بطاعة بعض أفكار ما هو عادي وما هو شاذ. وهكذا فإن أفكارنا حول الجنون والجنوح إلى الإجرام والجنسانية يتم ضبطها من خلال المؤسسات مثل المصح العقلي أو السجن، وأيضاً من خلال "أنظمة" آيديولوجية معينة. السلطة لا تنشأ من بنية مركزية أو هرمية، لكنها تجري خلال المجتمع في نوع من فعالية الأنبوب الشعري: "السلطة في كل مكان؛ ليس لأنها تشمل كل شيء بل لأنها تأتي من كل مكان" (فوكو 1990: 93).

مثل هذا التصور للسلطة كان مفيداً للنسويين، وآخرين كانوا مهتمين بالتركيز على الأوجه القمعية للحياة اليومية، ولمؤسسات مثل الأسرة. لكن هذا التصور لم يساعد في شرح كيف أن مؤسسات متنوعة وتشكيلات خطابية "ونظم" مختلفة "تدعي البحث عن الحقيقة" تتحد لخلق نسيج اجتماعي. وإذ يفلت فوكو من مفهوم اختزالي للوحدة الاجتماعية، فإنه لا يقدم بحثاً بديلاً أكثر تعقيداً لبنية اجتماعية. وبمجرد أن نفكر بالمجتمع ليس ككل متحد بل كمزيج معقد، أو كبنية فإننا مضطرون للتفكير بعلاقات السلطة بين مختلف البنى الاجتماعية وداخل كل بنية منها:

> إن مسألة السلطة النسبية وتوزيع نظم الحقيقة المختلفة في التشكيل الاجتماعي في أي وقت من الأوقات - والتي لها تأثيرات معينة للاحتفاظ بالسلطة في النظام الاجتماعي- هو ما أسميه "التأثير الآيديولوجي". ولذا فأنا أستمر في استعمال مصطلح "آيديولوجيا" لأنه يجبرني على الاستمرار في التفكير في تلك المسألة. وبالتخلي عن المصطلح، أعتقد أن فوكو أطلق نفسه من شرك الحاجة إلى إعادة وضع نظرية له بطريقة أكثر جذرية: أي إنه يحتفظ لنفسه "بما هو سياسي" بإصراره على السلطة، لكنه يحرم نفسه من سياسة لأن لا فكرة لديه حول "علاقات القوة".
>
> *(هول 1996 د: 136).*

هذه نقطة مهمة، إذ دون التفكير حول مثل تلك العلاقات، يصعب التفكير حول المقاومة بأي صورة منظمة. لذا يدعو هول موقف فوكو "فوضوي أولي" لأنه يجعل المقاومة قضية اعتباطية. ويتم تبعاً لذلك في تحليلات فوكوية متعددة تصوير العتق أو

التحرر emancipatiom على أنه مسألة شخصية مفهومة فقط من قبل أولئك الذين يقاومون، وشيء لا يمكن تحليله أو تمثيله من قبل أي شخص آخر. وفي أحيان أخرى نرى فكرة السلطة قد أضحت منتشرة جداً بحيث لا يمكن فهمها أو التصدي لها: يحاجج أحد النقاد النسويين أن "السلطة" عند فوكو" توجد في كل مكان، وفي النتيجة فهي ليست في أي مكان" (هارتسوك 1990:170).

تؤخذ في بعض كتابات ما بعد الحداثة تلك التوجهات إلى حدود أبعد. الإنسان يفقد مركزه، ويُصوَّر المجتمع على أنه متشظي تماماً، والتلفظ غير مستقر. وحينما يتم الاحتفاظ بتعددية المعنى وانزلاقه وتأجيله كمعتقدات فلسفية فإن هذا من شأنه إنكار إمكانية الفهم البشري. إن فقدان الذات للمركز يسمح بقراءة اجتماعية للغة والتمثيلات، لكنه يمكن أن يجعل من المستحيل التفكير بذات قادرة على التصرف وتحدي الوضع القائم. هذه المواضيع مفتوحة لتفسيرات متنوعة، وسنعود إليها فيما بعد. النقطة المهمة هي أن تلك التوترات بشأن السلطة والذاتية أصبحت مركزية لدراسة الاستعمار. ومؤخراً، يزعم إدوارد سعيد أن "كل الطاقات التي صُبت في النظرية النقدية وفي الرواية وفك الإرباك في أمثلة التطبيق النظرية مثل التأريخية الجديدة والتفكيكية والماركسية قد تجنبت الفضاء السياسي الرئيسي، وأود أن أقول الفاصل، للثقافة الغربية الحديثة، أعني الإمبريالية" (1995:37). هذا النقد هو إلى حد ما مثير للسخرية إذا ما علمنا أن كتاب سعيد *الاستشراق* (1978) هو الذي استعمل بعض تلك المنظورات الجديدة (بما فيها تبصرات فوكو) لتقديم نقد جديد للفكر الاستعماري، وليصبح بذلك نصاً تأسيسياً لحقل جديد من البحث وهو "الخطاب الاستعماري".

الخطاب الاستعماري

المعرفة ليست بريئة، لكنها ترتبط بعمق مع عمليات السلطة. هذا التبصر الفوكوي يمنح عمل سعيد التأسيسي الاستشراق جوهره، مما يُظهر إلى أي درجة كانت "المعرفة" حول الشرق من حيث إنتاجها ونشرها شيئاً آيديولوجيا ملازماً "للسلطة" الاستعمارية. هذا ليس كتاب حول الثقافات اللاغربية، بل هو كتاب حول التمثيل الغربي لتلك الثقافات وخصوصاً في المجال المعرفي الأكاديمي المسمى الاستشراق. يوضح سعيد كيف أن هذا الفرع المعرفي نشأ متزامناً مع النفوذ الأوروبي إلى "الشرق

الأدنى" وكيف تمت تغذيته ودعمه من قبل فروع معرفية أخرى متنوعة مثل فقه اللغة والتاريخ والأنثربولوجيا والفلسفة وعلم الآثار والأدب.

يستعمل كتاب *الاستشراق* مفهوم الخطاب من أجل إعادة تنظيم دراسة الاستعمار. إنه يفحص كيف دمجت الدراسة الرسمية "للشرق" (ما يشار إليه اليوم بالشرق الأوسط)، بالإضافة إلى نصوص أدبية وثقافية أساسية طرق معينة من الرؤية والتفكير ساهمت بدورها في عمل السلطة الاستعمارية. وتلك أمور لم يقم المحللون التقليديون للاستعمار بدراستها ولكن الآن، وبفضل كتاب *الاستشراق* ووجهات النظر المتغيرة حول الآيديولوجيا والثقافة التي رسمناها فيما سبق، يمكن اعتبارها مركزية لقيام وعمل المجتمعات الاستعمارية. ويشرح سعيد كيف أن نصوصاً معينة مُنحت:

> سلطة الأكاديميين والمؤسسات والحكومات ... والأهم أن مثل هذه النصوص لا يمكنها إنتاج المعرفة فحسب بل الواقع ذاته التي يظهر أن هذه النصوص تصفه. ومع مرور الوقت تنتج مثل هذه المعرفة وهذا الواقع تراثاً أو ما يسميه مايكل فوكو خطاباً، الذي يصبح حضوره أو وزنه المادي، وليس أصالة الكاتب، هو حقاً المسؤول عن النصوص الناتجة عنه.
>
> *(94 :1978)*.

يمنح سعيد للمؤلفين أهمية أكبر من تلك التي يمنحها فوكو، إلا أنه مثل فوكو، يأمل في أن يربطهم إلى أبنية فكرية وممارسات السلطة. وبناء على ذلك يجمع سلسلة من الكتاب الإبداعيين، ورجال الدولة، والمفكرين السياسيين، وفقهاء اللغة والفلاسفة الذين ساهموا في الاستشراق كمؤسسة قدمت فيما بعد العدسة التي سينظر إلى "الشرق" من خلالها وتتم السيطرة عليه، إلا أن هذه السيطرة ذاتها هي التي أنتجت تلك الطرق من المعرفة، والدراسة، والاعتقاد، والكتابة. إذاً فالمعرفة حول الأراضي المستعمرة والسيطرة على تلك الأراضي هي مشاريع ذات صلة ببعضها.

ويمكن القول إن كتاب *الاستشراق* افتتح نوعاً جديداً من دراسة الاستعمار. يحاجج سعيد أن تمثيلات "الشرق" في النصوص الأدبية الأوروبية، والمحاضرات

المصوَّرة للرحلات وكتابات أخرى ساهمت في خلق انقسام بين أوروبا "والآخرين" التابعين لها، وهو انقسام كان مركزياً في خلق الثقافة الأوروبية، بالإضافة إلى المحافظة على الهيمنة الأوروبية وتوسيعها على امتداد أراض أخرى. إن مشروع سعيد يتمثل في إظهار كيف أن "المعرفة" حول اللاأوروبيين كانت جزءاً من عملية السيطرة عليهم. وهكذا يزول الإلغاز عن مكانة "المعرفة"، وتصبح الخطوط غامضة بين ما هو آيديولوجي وما هو موضوعي. ويقترح سعيد أن المسألة لم تكن أن الأوروبيين كانوا "يطلقون الأكاذيب" أو أنهم على مستوى فردي كرهوا الشعوب أو الثقافات اللاغربية. وعن ريتشارد بيرتون مثلاً (الذي ترجم كتاب *ألف ليلة وليلة*، *ورباعيات عمر الخيام*، *والكاما سترا* إلى الإنجليزية)، يقول سعيد إنه:

> لا يوجد رجل لم يعرف اللغة العربية أو الإسلام مثلما عرفهما بيرتون كان يمكنه أن يبلغ ما بلغه بيرتون الذي أصبح حقاً أحد الحجاج إلى مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرأه في كتابات بيرتون هو تاريخ إدراكٍ يتلمس طريقه عبر ثقافة غريبة وذلك بفضل استيعابه بنجاح لمنظومات معلوماتها وسلوكها... ومع ذلك فإن كل هامش من هوامشه سواء ورد في كتاب الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة... كان القصد منه أن يكون شهادة على انتصاره على نظام المعرفة الشرقية المخزي وهو نظام تعلمه بنفسه.

(1978: 195-196).

وهكذا فإن معرفة المستشرقين المؤثرة نبعت من خلال تحيزهم الثقافي، لأن دراسة الشرق لم تكن موضوعية بل:

> رؤيا سياسية للواقع عزز بنيتها الاختلاف بين المألوف (أوروبا ـ الغرب ـ نحن) والغريب (المشرق، والشرق، وهم)... وحينما يستعمل المرء مقولات مثل شرقي وغربي على أنهما نقطتا البداية والنهاية معاً للتحليل والبحث والسياسة العامة... فإن النتيجة تكون عادة لاستقطاب الفارق ـ فالشرقي يصبح مشرقياً أكثر، والغربي يصبح

> غربياً أكثر - ولتحديد اللقاء الإنساني بين ثقافات وتراثات ومجتمعات مختلفة.
>
> *(1978: 45-46)*

حاجج سعيد أن معرفة الشرق لا يمكن أن تكون بريئة أو موضوعية لأن الذين أنتجوها هم بشر كانوا بالضرورة مطوقين بالتاريخ والعلاقات الاستعمارية. وقد قال ما يشبه هذه الفكرة إنما بشكل أقل تنظيراً القومي الهندي بيبين شاندرا بال Bebin Shandra Pal في مطلع هذا القرن حينما أوضح أنه:

> حينما... يدرس العالِم الأوروبي الخصائص المادية لأرضنا، وحينما يقيس حقولنا وذرانا وموجاتنا، ويستقصي مملكة حيواناتنا وخضارنا ومعادننا، فإن سجلات دراسته تُقبل على أنها صحيحة وموثوقة. ولكن دراسة الإنسان تتبع بمجملها إلى مرتبة مختلفة... هنا أيضاً العين ترى والأذن تسمع، ولكن المعنى الحقيقي لما تتم رؤيته أو سماعه لا تزوده الحواس بل الفهم الذي يفسر ما يُسمع في ضوء خبراته وخواطره الغريبة الخاصة.
>
> *(1958: 8-9)*

وقبل سعيد بسنوات عديدة كان فرانتز فانون قد أنجز إدانته للاستعمار بقوله إن أوروبا هي التي كانت "حرفياً من خلق العالم الثالث"، بمعنى أن الثروة المادية والعمل في المستعمرات "العرق والأجساد الميتة للزنوج والعرب والهنود والشعوب الصفراء" هي التي حققت ثروة أوروبا (1963: 76-81). إن المثقفين الغربيين أمثال ثيودور أدورنو ووالتر بنيامين وحنا أرنيت قد اكتشفوا أيضاً الروابط بين الإنتاج الفكري للعالم الاستعماري وهيمنته الكونية النامية (وليامز وكريزمان 1994: 7). ولكن مع أن نقد سعيد مسبوق من قبل الآخرين، إلا أنه كان جديداً في مستوى اتساعه وتركيزه، وفي توسله بعمل فوكو ليصنع الروابط بين إنتاج المعرفة وممارسة السلطة، كما كان إبداعياً أيضاً في استعماله المواد الأدبية لمناقشة العمليات المعرفية

والتاريخية. وبطرق عدة فإن استعمال سعيد للثقافة والمعرفة ليستجوب السلطة الاستعمارية دشن دراسات الخطاب الاستعماري.

إن تحليل الخطاب، كما ناقشنا ذلك سابقاً، يجعل من الممكن تتبع الصلات بين الظاهر والخفي، والمهيمن والمهمش، والأفكار والمؤسسات. إنه يسمح لنا رؤية كيفية عمل السلطة من خلال اللغة والأدب والثقافة والمؤسسات التي تضبط حياتنا اليومية. وباستعمال هذا التعريف الواسع للسلطة استطاع سعيد أن يبتعد عن الفهم الضيق والتقني للسلطة الاستعمارية، ويُظهر كيف عملت من خلال إنتاج خطاب حول الشرق —أي من خلال توليد أبنية فكرية كانت ظاهرة في الإنتاج الفني والأدبي في خلق الدراسات الاستشراقية. إن فرضية سعيد الرئيسية هي أن الاستشراق أو دراسة الشرق كانت في النهاية رؤية سياسية للواقع أنشأت بنيته ثنائية ضدية بين المألوف (أوروبا، والغرب، "ونحن") والغريب (المشرق، والشرق، "وهم").

يُظهر سعيد أن هذا التعارض مهم في تصور أوروبا لذاتها: فإذا كان المستعمرون لا عقلانيين، فالأوروبيون عقلانيون، وإذا كان المستعمرون بربريين وشهوانيين وكسولين، فإن أوروبا هي الحضارة بعينها، وشهوانيتها الجنسية تحت السيطرة، وخُلقها المهيمن هو العمل الجاد. وإذا كان المشرق سكونياً، فأوروبا متطورة وسائرة إلى الأمام. والمشرق يجب أن يكون مؤنثاً حتى يمكن لأوروبا أن تكون مذكراً. هذا الجدل بين الذات والآخر المستمد جزئياً من التفكيكية Deconstruction كان له تأثير هائل في الدراسات التالية للخطاب الاستعماري في أماكن أخرى ـ ولقد تتبعها النقاد وكونت المواقف الاستعمارية نحو الأفارقة والأمريكيين المحليين وشعوب أخرى غير أوروبية. ومنذ صدور كتاب *الاستشراق* حللت دراسات الخطاب الاستعماري مجموعة كبيرة من المارسات والنصوص الثقافية مثل الأعمال الفنية، والأطالس الجغرافية، والسينما، والمنظومات العلمية، والمتاحف، والمؤسسات التعليمية، والإعلانات، وممارسات الطب النفسي، وممارسات طبية أخرى، والجيولوجيا، وأنماط اللباس وأفكار الجمال. وحسب قول أحد النقاد فإن "تحليل الخطاب 'الاستعماري... يشكل نقطة مساءلة لفروع المعرفة في الغرب وادعاءاتها (يونج 1990 : 11).

ينكر كتاب سعيد دعوى الموضوعية أو البراءة ليس داخل الدراسات الاستشراقية فحسب بل في أي علم غربي. وهو يورط في هذا الأمر علوماً اجتماعية وإنسانية أخرى

تأسست على نحو تقليدي: الأنثروبولوجيا وفقه اللغة وتاريخ الفن والتاريخ والدراسات الثقافية والاقتصادية والدراسات الأدبية. كل فروع المعرفة تلك، لأسباب عدة، لم تكن مناسبة في مفهوم سعيد لتحليل البناء الاستعماري للمعرفة والثقافة. إن الدراسات الأنثروبولوجية استندت إلى ادعاء أن الشعوب غير الأوروبية كانت متخلفة وبدائية وغريبة، وأحياناً نبيلة ولكنها دوماً مختلفة عن منتجات الحضارة الغربية. الثقافة التاريخية ادعت الموضوعية، لكن تشوهها بسبب الانحياز الثقافي، وفصلها غير المتقَن للحقيقة عن الخيال، قد أعاق قدرتها على سبر ومعرفة الآيديولوجيات التي كونت جوهر ادعاء الثقافة الغربية في أنها تقول الحقيقة. فعلم الاقتصاد "الكلاسيكي" كان أعمى تجاه التراث بصورة سيئة، حتى إن دراسة الفن افترضت له مقدمات منطقية مبنية على تعميمات ثقافية تنكرت على شكل "ذوق جمالي". وادعت الدراسات الأدبية التقليدية أنها فوق السياسة بالإجمال، وأنها تهتم فقط بشيء يدعى الوضع الإنساني، وكما يبين سعيد فهي بالتأكيد معادلة لأي مناقشة للاختلاف الثقافي والاستعمار والإمبريالية. إن دراسات الخطاب الاستعماري تستلزم عملاً عبر فروع المعرفة، إذ أصبح هذا العمل ممكناً من خلال تغيرات جذرية داخل عدد من تلك الفروع.

ورغم التأثير الهائل لكتاب *الاستشراق* فإنه أثار كثيراً من العداء والنقد، وخاصة من قبل المستشرقين أنفسهم ومن قبل آخرين أيضاً مؤيدين أساساً لمشروع سعيد. أحد هذه الانتقادات المتكررة تقول إن كتاب الاستشراق يقترح أن التضاد الثنائي بين الشرق والغرب كان تقريباً صفة ثابتة لخطابات الغرب منذ اليونان القديمة إلى أيام الناس هذه. وهكذا فإن كتاب سعيد ينظر إليه على أنه يسطِّح الفوارق التاريخية الدقيقة ويحولها إلى تقسيم لشرق ثابت مقابل غرب (بورتر 1983). وحسب وجهة النظر هذه فإن المواقف من غير الأوروبيين تفاوتت بشكل كبير ليس فقط على مر الوقت، بل أيضاً داخل أي سياق محدد. ويتهم أحمد (1992) أيضاً سعيداً بمجانسة الغرب، إلا أن الأسس التي بنى عليها نقده هي أن سعيداً لا يربط بما فيه الكفاية إنتاج المعرفة الاستشراقية بالتاريخ الاستعماري وارتباطاته بتطور الرأسمالية. ويقترح أحمد أن سعيداً بدل ذلك يضخِّم أهمية المظاهر الأدبية والآيديولوجية والخطابية على حساب حقائق أكثر مؤسساتية أو مادية، وإذن فهو يعني أن الاستعمار كان بناء آيديولوجياً إلى حد كبير. كذلك بيَّن النقاد أن تحليل سعيد يركز

على وجه الحصر تقريباً على النصوص الأدبية الغربية المعترف بها. وهناك اتهام ثالث أكثر تكراراً وهو أن سعيداً يتجاهل التمثيلات الذاتية للمستعمرين ويركز على فرض السلطة الاستعمارية بدلاً من التركيز على مقاوماتها. وبهذا فإنه ينشئ نموذجاً ساكناً للعلاقات الاستعمارية حيث "يمتلك المستعمِرُ السلطة والخطاب الاستعماريين تماماً"، ولذلك فلا يوجد مكان للتفاوض أو التغيير (بابا 1983: 200).

هذا السؤال الأخير المتعلق بطبيعة السلطة الاستعمارية كان وما يزال سؤالاً مغيظاً لدراسات ما بعد الاستعمار. بعض الباحثين ينتقدون حقل "دراسات الخطاب الاستعماري" برمته لتبنيه وجهة نظر فوكوية للسلطة الاستعمارية تقول إنها جميعاً منحرفة. ويعزى إلى كتاب *الاستشراق* مسؤولية هذا التحامل باقتراحه أن نصوص الغرب لا تخلق معرفة حول المشرق فحسب بل تخلق الواقع ذاته الذي يبدو أنها تصفه وهذا ينطوي بداهة على أن:

> الخبرات التاريخية للشعوب الاستعمارية ذاتها ليس لها وجود مستقل خارج نصوص الاستشراق... وعلى مستوى نظري، إذن، يبدو أن سعيداً قد وضع نفسه في موقع إنكار امكانية أي وصف بديل "للشرق"، وأي أشكال بديلة للمعرفة، إضافة إلى أي قوة Agency إلى جانب المستعمَرين. ولئن كان هذا الموقف النظري يسير ضد هدف سعيد السياسي المعلن في إنجاز تدمير للاستشراق فإنه يمكن اعتباره تأييداً ساخراً لنظريته الخاصة، بحيث يبدو هو ذاته معاقاً داخل إطار الاستشراق، غير قادر على التحرك إلى خارجه.
>
> *(فون 1994: 3)*

وتذكرون أن فوكو يقترح أن السلطة لا تتكشف عن ذاتها في تدفق منحدر من أعلى الهرم الاجتماعي إلى أسفله، بل تتمدد بطريقة شعرية (Capillary)، إنها جزء من الحديث اليومي، والكلام والحياة اليومية. هل هذا الرأي في السلطة مفيد في إعادة تصور الهيمنة الاجتماعية، أم أنه يجعلها منحرفة تماماً وبذلك يصعب مناجزتها؟ إدوارد سعيد ذاته كان قد قال إنه يجد مثل هذا الفهم للسلطة مضعِفٌ للنقد المتورط سياسياً (1984: 245). بعض المعلقين يجدون تناقضاً عويصاً بين

استخدام سعيد لمنظورات فوكو لنقد عمليات الخطاب الاستعماري، والتزامه السياسي بإمكانية التغيير الاجتماعي. بينما أصر آخرون أن مثل هذه التناقضات تستطيع حقاً أن تكون خصبة في تعرية طرق تحليل سابقة أكيدة. كذلك بدأ فوكو في أعماله التالية يؤكد عدم الاستقرار والتناقضات داخل الخطابات وإمكانية مقاومة هذه السيطرة. ولكن فوكو أيضاً يناقش كيف أن البنى المهيمنة تجيز ذاتها من خلال السماح بفضاء محدود للخلاف في الرأي ـ المقاومة حسب هذا المنظور يتم إنتاجها ثم يبدأ التلقيح ضدها ممن هم في السلطة. وتؤكد مجموعات معينة مؤثرة من النقد الأدبي والثقافي كان عمل فوكو مصدر إلهام لها مثل التاريخانية الجديدة أن بنيات السلطة تحتوي في النهاية على كل الطرق التي تسلكها الآيديولوجيات المعارضة أو المجموعات المقاومة أو الأفراد. ويمكن للمرء أن يرى كيف أن مثل هذا الإطار النظري اليائس سيُنتقد من قبل أولئك الذين بدأوا يكشفون تواريخ النساء أو الرعايا المستعمرَين كتواريخ مقاومة ومعارضة زليس كقصص حول الاضطهاد فحسب. إلا أن منظرين آخرين قد انتحلوا أفكار فوكو لصياغة مفهوم عن التحديات المضاعفة للسلطة.

تلك مسائل تتعلق بمناقشة نامية. صحيح أن كتاب *الاستشراق* يهتم بالدرجة الأولى في أن المشرق صيغ من قبل الأدب الغربي وكتابة الرحلات ومنظومات دراسة الشرق. ولا يهتم في أن مثل هذه الصياغة تم تلقيها أو تعريتها من قبل الرعايا الاستعماريين. غير أنه سيكون من غير المنصف في رأيي الاستنتاج أن عدم مجازفة سعيد في الدخول إلى هذا الحقل الأخير، يعني بالضرورة أنه يقترح أن الخطاب الاستعماري منحرف تماماً. إن أولئك الذين يدرسون أساليب وأفكار الهيمنة لا يمكن بالضرورة اتهامهم بالاشتراك بها: إن نقد سعيد الخاص وأعمال مثقفين آخرين جاؤوا قبله من أمثال ريموند شواب هي ذاتها دليل على أن الفكر الاستشراقي يمكن تحديه. ويناقش سعيد في مكان آخر منظرين ضد الإمبريالية من أمثال فانون لكي يتم التفكير حول المقاومة في السياق الحاضر (1989). إلا أن السلطة الاستعمارية كأي سلطة أخرى تصبح شرعية في مسار يجب فيه باستمرار أن تفاوض الناس الذين تبحث عن السيطرة عليهم، ولذلك فإن حضور أولئك الناس سواء كانوا معارضين أم لا يشكل عاملاً مهماً في دراسة السلطة بحد ذاتها. إن عمل فوكو ذاته يقترح أن السيطرة والمقاومة مرتبطتان بشكل لا يقبل الانفصام. وهكذا فإن قصة سعيد حول كيف أن مجموعة من النصوص صاغت الشرق هي بالضرورة قصة ناقصة وذلك من

دون فكرة عن الشعوب المحددة والثقافات التي أعادت كتابتها والأوضاع التي تدخلت فيها.

ليست دراسات الخطاب الاستعماري في هذه الأيام مقصورة على تخطيط أعمال السلطة - بل لقد حاولت تحديد موقع المعارضات والمقاومات والثورات (الناجحة وغير الناجحة) والتنظير لها في طرف المستعمَرين. ويستمر خوض النقاشات العنيفة حول تلك الأسئلة. النقاد من أمثال جياتري سبيفاك يقظين من الاسترداد السهل جداً لصوت أو قوة الشعوب المستعمَرة أو الرعايا التابعين (التابع Subaltern كان مصطلحاً عسكرياً استعمل للضباط دون رتبة نقيب وأصله الذي لا يتناسب نوعاً ما مع استعماله الحالي مستعار من جرامشي كاختزال لأي شخص مضطهد) وتحاجج سبيفاك أنه إذا تم فعل هذا فهو يعني إضعاف الآثار المدمرة للسلطة الاستعمارية التي كانت منحرفة جداً بحيث أعادت كتابة المنظومات الفكرية والقانونية والثقافية. ويقترح هنري لويس جيتس Heury Louis Gated أنه بالنسبة إلى سبيفاك إذن "فكل خطاب هو خطاب استعماري" (1991: 466). وهناك آخرون ينتقدون موقفها من خلال تذكيرنا بالنضالات القومية التي نجحت في تعرية البنى الاستعمارية الرسمية.

ومع أن دراسات الخطاب الاستعماري مدينة لمفهوم فوكو في الخطاب، فقد تعرض فوكو ذاته للنقد مراراً وتكراراً لأنه لم يُلق بالاً للتوسع الاستعماري كميزةٍ للمجتمع المدني الأوروبي، أو لكيفية تأثير الاستعمار في نظامي السلطة / المعرفة في الدولة الأوروبية الحديثة. وهكذا فإن نظريات فوكو الخاصة هي أوروبية المركز في جوهرها وذات فائدة محدودة في فهم المجتمعات الاستعمارية. إن تحليل هذه النظريات للسلطة مبني تحديداً على حداثية (Modernity) أوروبية، يفقد فيها العقاب الجسدي والتعذيب أشكالهما المثيرة، وتعمل سلطة الدولة على الجسد الإنساني بصورة غير مباشرة تماماً من خلال السجن والمصح العقلي. إلا أن السلطة الاستعمارية لم تعمل بالضرورة بتلك الطريقة، كما تظهر ميجان فون Megan Vaughn في تحليلها للطب الأحيائي في أفريقيا الاستعمارية (1996: 8 - 10). تناقش فون أنه بينما يتحدث فوكو عن السلطة "المنتجة" مقابل السلطة "القمعية" للدولة الحديثة، فإن الدول الاستعمارية نادراً ما كانت حديثة بالمعنى الأوروبي، واعتمدت على قدر كبير من السلطة القمعية. ثانياً، بينما يوجز فوكو كيف أن الدول

الأوروبية الحديثة أوجدت رعايا معياريين ورعايا شاذين لمراقبة النوعين معاً فإن " الحاجة لتشيئ objectify الآخر وإبعاده بصورة مجنون أو مجذوم كان أقل إلحاحاً في وضع كان فيه كل شخص استعماري بمعنى من المعاني هو مسبقاً "الآخر". إن تشخيص Individuation الرعايا الذي حدث في أوروبا حُرم منه الناس المستعمَرين. فالخطاب الطبي الاستعماري كون فكرة عن الأفارقة كأعضاء في مجموعات، وقيل إن هذه المجموعات، وليس الأفراد، تملك أجساداً وسيكولوجيات مميزة. وبالمقارنة مع التطورات الأوروبية التي وصفها فوكو فإن تصنيف الجماعات في أفريقيا الاستعمارية كان بناء أكثر أهمية بكثير من التشخيص Individualization (فون 1991: 11) وتخلص فون إلى أن السلطة الاستعمارية كانت تختلف عن نظيرتها الأوروبية بسبب التطور المتفاوت للرأسمالية في أفريقيا وعلاقاتها بالخطابات حول الإنسان "الأفريقي":

> وصفت الخطابات الطبية تناقضات الرأسمالية وساعدت في خلقها (توسطت بينهما إن شئت). فالأفارقة كان عليهم دخول السوق والخروج منه، كلما اقتضت الظروف. وكان عليهم أن يكونوا منتجي قطن مخلصين في لحظة، وفي لحظة أخرى مُنعوا من زراعة المحصول. كان عليهم أن يكونوا أجساداً سهلة الانقياد لصالح رأس مال التعدين حينما تطلبهم ظروف العمل، ولكن ليس طيلة حياتهم. لقد اعتبروا مستهلكين للمنتجات المخصصة للأجساد الحديثة الجديدة في لحظة من اللحظات، وفي اللحظة التالية طلب منهم إحياء معرفتهم التقليدية في مصانع إنتاج الصابون. كما ساعدت الرأسمالية الاستعمارية من خلال اعتمادها الكبير على طرق الإنتاج القديمة لتحقيق نجاحها، في خلق خطاب حول الكائن الجمعي التقليدي اللافرداني والجاهل وهو "الأفريقي". وهو خطاب كانت فكرة الاختلاف مركزية بالنسبة له.
>
> (فون 1991: 12)

وتقدم جيني شارب Jenny Sharp (1993) نقداً مشابهاً لفوكو من خلال تحليلها لانتفاضات عام 1857م ضد البريطانيين في الهند. وتناقش شارب أن

الآليات الحديثة للعقوبة والسيطرة عند فوكو ماكرة أكثر منها مثيرة، لكن عقوبة السلطات الاستعمارية للثوار الهنود كانت مفرطة وشعائرية واحتفالية. لأنه جرى تصميمها لغرس الرعب في ابن البلد الثائر فاختزلت الثوار إلى "جسدية أجسادهم" بطريقة مأخوذة من ماضي أوروبا "البربري" الخاص. ولأن فوكو يستمد نظريته للسلطة التأديبية من نموذج أوروبي المركز في إصلاح السجون، فلا يمكن استخدامها لمخاطبة الوضع الاستعماري حيث تقرر أبنية إمبريالية للسلطة تقانيات التأديب (شارب 1993 : 79). ومع أن فون وشارب تتعاملان مع أوضاع استعمارية مختلفة جداً، وتعملان في الواقع من منظورين منهجيين مختلفين، فإن انتقاداتهما المتداخلة لفوكو تظهر التفاعل المعقد بين الفكر ما بعد الحداثي أو ما بعد البنيوي وتحليل الخطاب الاستعماري.

إذن "الخطاب الاستعماري" ليس مجرد مصطلح جديد وهمي للاستعمار، إنه بالأحرى يدل على طريقة جديدة في التفكير تشترك فيها عمليات ثقافية وفكرية واقتصادية أو سياسية معاً في تشكيل وإدانة وتعرية الاستعمار. هذه الطريقة الجديدة تهدف إلى توسيع مجال الدراسات الاستعمارية عن طريق فحص تقاطع الأفكار والمؤسسات والمعرفة والسلطة. وندرك بناء على هذا أن العنف الاستعماري ينطوي على مظهر معرفي، أي أنه هجوم على الأنظمة الثقافية والفكرية والقيمية لدى الشعوب المستعمَرة. وكما رأينا فإن مثل هذه الملاحظة ليست جديدة تماماً بل كانت رائجة بين منظري القومية. بيد أن دراسات الخطاب الاستعماري تطمح إلى تقديم تحليلات معمقة لنظريات المعرفة الاستعمارية وتربطها بتاريخ المؤسسات الاستعمارية. فعلى سبيل المثال تموضع جاوري فيسواناثان (1990) Gauri Viswanathan وديفيد جونسون David Jhonson (1996) مأسسة التربية الإنجليزية، وخاصة دراسة الأدب الإنجليزي، في داخل سياسة الحكم الاستعماري في الهند وجنوب أفريقيا على التوالي. وفي نوع مختلف تماماً عن الدراسة المذكورة آنفاً تظهر ميجان فون كيف أن الطب في أفريقيا الاستعمارية صور الإنسان "الأفريقي" بطرق معينة كانت جوهرية بالنسبة لعمليات السلطة الاستعمارية. وقد حلل ديفيد آرنولد David Arnold (1993) النظام الطبي الإمبريالي في الهند البريطانية بأسلوب مشابه. عموماً فإن دراسات الخطاب الاستعماري تهتم في كيفية

ارتباط أنماط Stereotypes وصور "ومعرفة" الثقافات الاستعمارية والرعايا الاستعماريين بمؤسسات السيطرة الاقتصادية والإدارية والتشريعية والطبية الأحيائية.

يدعي بعض النقاد، كما ذكرنا آنفاً، أن دراسات الخطاب الاستعماري تقدم صورة مشوهة للحكم الاستعماري تتضح فيها التأثيرات الثقافية على حساب المؤسسات السياسية والاقتصادية. ويدعون أيضاً أن "الخطاب" كما تمت ممارسته يعني النصوص الأدبية وتمثيلات ثقافية أخرى. بكلمات أخرى، إن دراسات الخطاب الاستعماري تمحو أي تمييز بين المادة وما هو أيديولوجي لأنها ببساطة تركز على ما هو آيديولوجي. لقد ناقشنا فيما سبق صورة من هذه المشكلة فيما يتعلق بالنظريات التعديلية للآيديولوجيا. إن مفهوم "الخطاب" كما رأينا سابقاً كان يقصد منه كشف العلاقة المتبادلة بين الآيديولوجي والمادي بدلاً من تداعيهما إلى بعضهما البعض. ولكن بطبيعة الحال لا يتحقق هذا الهدف دوماً في الممارسة، ربما لأن عدداً كبيراً ممن يعملون في هذا المجال قد تدربوا في مجالات الدراسات الأدبية وتاريخ الفن والدراسات التاريخية والأنثربولوجيا والسينما والدراسات الإعلامية والثقافية بدلاً من الاقتصاد والطب. تلك الحدود المعرفية تلاشت على مدى العقدين الأخيرين، فأصبحت دراسات الخطاب الاستعماري كالدراسات النسوية متداخلة الفروع المعرفية بصورة مدهشة. ومع ذلك فإن المجالات التي انطلقوا منها ظلت تمارس تحيزاتها وتصوغها بطرق سوف نقف عليها في أبواب لاحقة.

بيد أن عدداً من الانتقادات الموجهة إلى دراسات ما بعد الاستعمار استهدف مؤخراً الدراسات التاريخية وليس الثقافية الأدبية وذلك لاعتمادها على تقانات ومنظورات تطورت داخل علم اللغة والأعمال الأدبية. بعض الباحثين الذين ذكرتهم ممن ساهموا في دراسة الخطابات الاستعمارية أمثال ميجان فون يتهمون "نظرية الخطاب الاستعماري" بأنها لا تعير المناهج التحليلية السابقة انتباهاً كافياً. تقول فون على سبيل المثال إنه قبل أن يتحدث منظروا الخطاب الاستعماري عن خطابهم هذا بوقت طويل، كان مؤرخوا أفريقيا يناقشون الطرق التي يبني الاستعمار ومعارضوه من خلالها العادات والتقاليد، ويخترعونها (فون 1994: 1 - 23). وكانوا، قبل فوكو بكثير، يناقشون كيف أن المستعمرين والمستعمَرين لا يستطيعون تمثيل ثنائيات دقيقة غير أنهم نشطون في بناء بعضهم البعض. ولقد قدم النقاد النسويون نقاشات مشابهة فيما يتعلق بنظرية ما بعد الحداثة. فهذه جوديث نيوتن

Judith Newton تقترح بحق أن المؤرخين النسويين قد أكدوا مركزية "التمثيل، ووصف الدور، والأفكار، والقيم، وعلم النفس، وبناء الذاتية" وأهمية الجنسانية والتناسل وضرورة العمل بين فروع المعرفة قبل أن تتحول تلك الأفكار إلى موضة "التأريخية الجديدة" (نيوتن 1989: 154).

ومؤكد أن من الخطأ فصل تحليل "الخطاب الاستعماري" أو الابتداعات النظرية لما بعد البنيوية عن التواريخ السياسية أو الفكرية السابقة. فالعديد من الحركات السياسية مثل حركات تفكيك الاستعمار أو مساواة المرأة مهمة مثل طرق التحليل السابقة في بناء سلالة genealogy النقاشات الجارية حول الموضوع. في الوقت ذاته ستصبح الابتداعات النظرية التي ظهرت مؤخراً رسماً كاريكاتيرياً إذا ما أحيلت إلى مسألة "انعطاف لغوي" ومسألة "نصية" أو تم الادعاء أنها تعيد ببساطة توزيع ما عرفه المؤرخون من قبل. أما قضية فائدة أو عدم فائدة شيء يدعى "ما بعد حديث" أو نظرية "ما بعد بنيوية" بالنسبة لمجتمعات "ما بعد استعمارية" فيمكن أن تبقى مدار نقاش، وسنعود إلى ذلك في نهاية هذا الكتاب. وأحب أن أؤكد هنا أنه لا يوجد إجماع أو تجانس في داخل "تحليل الخطاب الاستعماري" الذي هو موقع كثير من النقاش والجدل الدائر، وهذا سببه بالضبط أنه نهل من عدد كبير من الاندماجات والتواريخ السياسية والفكرية. أما أن نحرض "محللي الخطاب الاستعماري" ضد "المؤرخين الاجتماعيين" أو المؤرخين ضد النقاد الأدبيين فهذا معناه ببساطة أن نبعث انقسامات فكرية ومعرفية قديمة وبهذا نفقد النقاشات الدائرة داخل "تحليل الخطاب الاستعماري" بالإضافة إلى الابتداعات الحقيقية داخل هذا الحقل. والأمر الأكثر فائدة هو التعامل مع المقاربات المختلفة لمسائل رعايا الاستعمار وعلاقات السلطة، لنرى أين تكمن الاختلافات الحقيقية للمنهج. وإذا ما نظرنا للمسألة بهذا الشكل، فإن عمل شخص مثل فون لا يساهم في نقاشات جارية حول "الخطاب" والسلطة فحسب بل ويصبح ممكناً من خلالها. لقد كان الاستعمار الأوروبي الحديث ظاهرة تاريخية وجغرافية دقيقة، ولم يكن ظاهرة تتكشف عن وحدة متراصة وتناغم كلي. كيف يمكننا أن ننتبه لتلك الأمور الدقيقة، وفي الوقت نفسه نجد نعوتاً وخصائص مشتركة بين السلطة والمقاومة؟ مثل هذا الهدف يتطلب معجماً موسعاً، والخطابات الجارية حول الخطاب الاستعماري هي تماماً حول طبيعة ذلك التوسع.

الاستعمار والمعرفة

أعاد الاستعمار تشكيل البنى القائمة للمعرفة الإنسانية. فلم يبق فرع من فروع العلم لم تمسه التجربة الاستعمارية. كانت العملية شبيهة بعض الشيء بعمل الآيديولوجيا ذاتها، فهي في آن واحد إساءة تمثيل للواقع وإعادة ترتيب له. ومثل الآيديولوجيا نشأت من "ظروف مادية" وكانت "مادية في تأثيرها". وكان من الأوجه المهمة لهذه العملية جمع وترتيب المعلومات حول الأراضي والشعوب التي زارتها القوى الاستعمارية وأخضعتها لها فيما بعد. ولم تكن المغامرات الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى آسيا وأمريكا وأفريقيا تمثل أول الصدامات بين الأوروبيين واللاأوروبيين، لكن كتابات هذه الفترة تدل على طريقة جديدة في التفكير، حول هاتين الفئتين من الناس وتقديمهما في حقيقة الأمر على أنهما ثنائيتان متناقضتان. وكانت كتابة الرحلات وسيلة مهمة لإنتاج مفاهيم أوروبة المختلفة حول ذاتها من خلال علاقتها مع شيء أصبح بالإمكان تسميته "بقية العالم"(برات Pratt 1992 : 5 انظر أيضاً سبير Spurr 1993).

إن تعريف الحضارة والبربرية يستند على إنتاج اختلاف متعارض بين "الأسود" "والأبيض"، بين الذات والآخر. إن آخر صورة أوروبية قروسطية "للإنسان الوحشي" الذي عاش في الغابات على التخوم الخارجية للحضارة، وكان كثير الشعر، عارياً، عنيفاً، ينقصه الحس الأخلاقي وشهواني بإفراط، عبرت عن جميع أساليب أنواع القلق الثقافية. فهو ونظيرته الأنثى كانا "الآخرين" اللذين وُجدا خارج المجتمع المدني، ومع ذلك فقد هددا باستمرار دخول هذا المجتمع وتمزيقه. مثل هذه الأساطير تقاطعت مع صور الأجانب (من أفريقيا، والعالم الإسلامي، والهند) الذين كان لبعض أوروبيي القرون الوسطى (والمجتمعات الإغريقية الرومانية الأبكر) صلة معهم. ومن المهم الإشارة هنا أن صور الأفارقة والأتراك والمسلمين، والبرابرة، وأكلة لحوم البشر "ورجال الهند Men of Inde" وفئات أخرى قد انتشرت زمناً طويلاً قبل عهد الاستعمار. وغالباً ما يظهر أن تلك الصور تصادف بناءات "الآخر" في الخطاب الاستعماري. فمثلاً صورة المسلمين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على أنهم برابرة منحطين تعسفيين مشوشين تبدو مشابهة للصور الاستشراقية التي يحددها سعيد في كتابه الاستشراق. ولذلك فإن نقاشات "الخطاب الاستعماري"

تعامل مثل هذه الصور كإنتاج ثابت لمعارضة أبدية بين الشعوب والأفكار "الغربية" "واللاغربية".

وفي الواقع فإن كل تلك الصور حول الآخر تمت صياغتها وإعادة صياغتها من خلال تواريخ متعددة للصدام. وربما كان الاستعمار أهم اختبار قاس لتأكيدها بالإضافة إلى إعادة بنائها.

لقد وسع الاستعمار الصدام بين الأوروبيين وغير الأوربيين منتجاً بذلك سيلاً من الصور والأفكار على مستوى لم يسبق له مثيل. فالأوروبيون الذين سافروا إلى الخارج حملوا معهم بعض الصور السابقة للناس الذين كان من المتوقع أن يلتقوا بهم. واقتضت الصدامات الفعلية استمرارية تلك الصور وإعادة تشكيلها ـ الاستمرارية لأن الأفكار السابقة حول نقص اللاأوروبيين قدمت تبريراً للمستعمرات الأوروبية، والممارسات التجارية والبعثات الدينية والنشاطات العسكرية ـ وإعادة تشكيل من أجل مواءمة الصور لبعض الممارسات الاستعمارية. وهكذا، على سبيل المثال، المصطلح القديم "أكلة لحوم البشر" "anthropophagy" (الذي استعمله الكاتب الروماني بلايني الأكبر في كتابه التاريخ الطبيعي للإشارة إلى كائنات بشرية لا مثيل لها) استخدمه كولومبس للإشارة إلى أولئك الهنود الذين أُطلق عليهم اسم "الكريبيين" "Carib" ونتج تحول لغوي تال لكلمة "Carib" عن مصطلح آكل لحوم البشر "Cannibal" الذي استأثر بإيحاءات المصطلح الأسبق أكل لحوم البشر "anthropophagy". ومن الإشاقة أن المستعمرين الإسبان استعملوا بصورة متزايدة مصطلح آكل لحوم البشر "Cannibal" وعزوا ممارسة أكل لحوم البشر لأولئك الأصلانيين في داخل بلدان الكاريبي والمكسيك الذين كانوا معارضين للحكم الاستعماري، والذين لم يشهد بينهم حقيقة أي أكل للحوم البشر. إن فكرة أكل لحوم البشر anthropophagy تم تطبيقها مباشرة لتبرير الممارسات الاستعمارية الوحشية (هيوم 1986 آ؛ ومايلز 1989: 25).

تلك الصور الجديدة كانت أيضاً واسعة الانتشار للاستهلاك داخل البلاد. حتى أن مارتن فوربيشر Martin Forbisher حمل معه أحد رجال الأسكيمو وعرضه في بريطانيا. في مسرحية شكسبير **العاصفة** يتأمل ترنكيلو في النقود التي يمكنه جنيها إذا ما فعل نفس الشيء مع كاليبان، إذ إن الناس "سيضعون عشر قطع لكي يروا هندياً ميتاً" (الفصل الثاني، المشهد الأول: 32-33). ونوع آخر من "الهنود"

مختلف جداً نظر إليه أيضاً الشعب الإنجليزي المعاصر مثل "الأميرة" الأمريكية بوكاهونتاس التي تم إحضارها إلى البلاط الملكي على أنها زوجة للمستعمِر جون رولف. هاذان الأصلانيين الأمريكيين لم يمكن اعتبارهما الشيء ذاته بسهوله - فالأول تم تقديمه على أنه دليل (مثل كاليبان ذاته) على شعب خارج الثقافة إجمالاً، والآخر يستحق الامتصاص إلى المجتمع الأوروبي. تلك الفروقات مهمة من أجل فهم إنتاج الأنماط الاستعمارية. إن أوسع الصور لكافة الأنواع المختلفة من أناس العالم الجديد جُمعت معاً في أوراق المجلدات الخمسة المسماة **أمريكا** لثيودور دوبراي **Theodore de Bry** الذي بدأ صدوره منذ تسعينيات القرن السادس عشر. لكن ثيودور دو براي نشر أيضاً مجموعة أخرى من المجلدات وضعت أناساً من جزر الهند الأخرى "الهنود الشرقيون" **India Oriantalis** (1599) وثق فيها الحياة في أجزاء مختلفة من الشرق. وإذا ما قارنا هذين المجلدين فإننا سنجد إدراكاً للفروقات بين الشعوب اللاأوروبية المختلفة، وهو فارق تم تسجيله أيضاً في قصص الرحلات التي جمعها ناشرون في القرنين السادس عشر والسابع عشر أمثال ريتشارد هاكليوت **Richard Hakluyt** وصموئيل بيرتشاز **Samuel Purchas**، أو ظهر بوضوح في المجموعات الأوروبية المتنامية لأشياء جُمعت من أجزاء مختلفة من العالم. كيف يمكننا إذا أن نوفق بين المعرفة المتزايدة حول تنوع الشعوب والأراضي مع الأنماط الاستعمارية حول أوروبا والآخرين التابعين لها.

يتطلب تكوين الأنماط اختزالاً للصور والأفكار إلى شكل بسيط طيع، وبذلك بدل أن يكون ذلك جهلاً بسيطاً أو تعصباً في المعرفة الحقيقية فإنه يعتبر طريقة لمعالجة المعلومات. إن وظيفة الأنماط هو العمل على استمرار معنى مزيف من الإختلاف بين "الذات" "والآخر" (جيلمان 1985 ب :18). إن مجموعات الأسفار التي تم تقديمها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لا تعيد في الواقع إنتاج اللاأوروبيين على أنهم أحجار ضخمة. إنها تدوّن عادات معينة في الأكل، ومعتقدات دينية، وملابس، وتنظيماً اجتماعياً بأساليب تحدد بدايات الدراسات الأنثروبولوجية. هذا "التدوين" يضم، في حالة صور دوبراي في أمريكا، صورة رجل رأسه مرسوم بين كتفيه كواحد من قاطني القارة "الجديدة". هذه الصورة بالضبط يتذكرها عطيل في مسرحية شكسبير - يقول إنه في أسفاره قد رأى "رجالاً تنمو رؤوسهم تحت أكتافهم". وبينما يمكن اعتبار هذه الصورة في مسرحية عطيل من عمل خيال قصصي، فإنها تعدُّ لدى دوبراي حقيقة

ملحوظة. والأكثر أهمية أن مثل هذه الصورة في مسرحية شكسبير تعمل على إظهار اختلاف عطيل عن المتوحشين اللاأوروبيين الذين قد رآهم في أسفاره. الإشارة إلى "شفاه عطيل الغليظة" وصدره الأسود وشهوانيته الحيوانية (إنه يُدعى "كبشاً عجوزاً أسود") تحدده على أنه شخص أدنى من غيره وأجنبي، لكنه يبقى متميزاً عن رجال تنمو رؤوسهم تحت أكتافهم. إن آداب وروايات الأسفار الأوروبية كانت واعية بذكاء لتلك الفوارق. "الرجل الوحشي" والبربري" لم يكونا متطابقين ـ الأول عاش خارج المجتمع المدني، والثاني كان جزءاً من نظام اجتماعي غريب (وايت 1987: 165). صورت مجلدات دوبراي بصورة نابضة بالحياة أمريكا على أنها أرض لأكلة لحوم البشر بالإضافة إلى المتوحشين النبلاء. النقطة الأساسية هي أن كلا الصورتين ثبتتا فارقاً يتعذر اختزاله بين الأمريكيين والأوروبيين، وأن هذا الفارق أعيد إنتاجه في كمية واسعة من المواد بعضها قصصي كما هو واضح وبعضها على أنه حقيقة.

من الأسهل أن نقبل مثل هذا التغبيش "للحقيقة" "والوهم" في النصوص الأقدم، لكننا غالباً ما نفترض أنه مع التطورات العلمية يتناقص سوء التمثيل. في الحقيقة العلم الأوروبي الحديث، وهو أبعد من أن يكون حقلاً موضوعياً وغير آيديولوجي، كان متورطاً بعمق في بناء أساليب عنصرية في التفكير حول الكائنات البشرية والفوارق بينها (ستيبان 1982؛ وغولد 1996). ولقد حاججت ماري لويس برات أنه منذ منتصف القرن الثامن عشر وما بعده شرع العلم "يبين احتكاكات أوروبا مع الحد الإمبريالي وأن يتم التعبير عنه من قبل تلك الاحتكاكات". وتضع برات نشوء تاريخ طبيعي كبنية للمعرفة في داخل "إدراك عالمي جديد" نشأ في أوروبا في هذا الوقت نتيجة للتوسع الاستعماري. إن كتاب لينايوس **Linnaeus** نظام الطبيعة 1735) الذي بدأ نظاماً من تصنيف النباتات الذي لا يزال رائجاً، وُلد من مفهوم شمولي جديد للعلم:

> **كان على أشكال الحياة على الكوكب أن تُسحب الواحد تلو الآخر خارج الخيوط المتداخلة لبيئات حياتها، ويعاد نسجها في داخل أنماط أوروبية ذات وحدة ونظام عالمي. العين (عين الأوروبي الذكر المتعلم) التي شاهدت النظام (System) استطاعت أن تجعل مواقع / مشاهد جديدة مألوفة (تجعلها منسجمة مع الطبيعة) فور التماس معها من**

> خلال دمجها في لغة النظام. إن فروقات المسافة أخرجت نفسها من الصورة: ففيما يتعلق بنبات السّنط فاليونان يمكن أن تكون مثل فنزويلا أو جنوب أفريقيا أو اليابان؛ ونعت "القمم الجرانيتية" يمكن أن ينطبق على أوروبا الشرقية وجزر الأنديز أو الغرب الأمريكي على نحو متماثل.
>
> *(برات 1992: 31)*

لكن كتاب ريتشارد غروف Richard H. Grove الإمبريالية الخضراء يوضح أن نظام لينايوس التصنيفي، والذي اعتقد أنه يمثل خارطة ضخمة للعالم، كان أيضاً مديناً بعمق إلى نظام إزهافا في جنوب الهند لتصنيف النباتات (1995: 90). يحذرنا عمل غروف من القيام بقراءة مبسطة جداً لإرادة القوة الأوروبية. ويظهر الكتاب أن العلوم الغربية تطورت كدافع للسيطرة على الكون وعن طريق دمج أنظمة معرفية أخرى أو التعلم منها بالإضافة إلى تنحيتها بعنف. ومن خلال "موضوعية" الملاحظة والعلم يباح الاختراق الأوروبي إلى داخل أراضي أخرى. التاريخ الطبيعي، إذن، هو شكل من أشكال الكتابة والتمثيل بقدر ما هو اكتشاف شيء كان موجوداً سابقاً في العالم الطبيعي. بيد أن سلطة التاريخ الطبيعي ظهرت كذلك في الابتكارات في ممارسات مادية أخرى وفي مجموعة من المهن الأخرى: لقد اقتضت هذه السلطة.

> وسائل أفضل لحفظ العينات ونقلها وعرضها وتوثيقها؛ وتطورت تخصصات فنية في الرسم النباتي والحيواني؛ وظهر تحد للطابعات لتحسين إعادة إنتاج المرئيات البصرية، وكان صانعوا الساعات في حاجة لاختراع الآلات وصيانتها. وظهرت الأعمال للعلماء في البعثات التجارية والمخافر الاستعمارية. وأنفقت شبكات الرعاية على الرحلات العلمية والكتابة التي نتجت عنها. وظهرت على المستوى المحلي والوطني والعالمي هيئات مهنية وهيئات للهواة من كل الأنواع. واكتسبت مجموعات التاريخ الطبيعي قيمة تجارية واعتبارية. وأصبحت حدائق النباتات مشاهد عمومية على نطاق واسع، ووظيفة مراقبتها حلم عالم التاريخ الطبيعي.
>
> *(برات 1992: 29)*

إذاً العلم والتحيز ليسا بالضرورة متعادلان. بل على العكس فقد كان خطاب "العرق" نتاج العلم الغربي في القرن الثامن عشر. إن طبيعة الفروقات في لون الجلد وسببها قد نوقشت في أوروبا طيلة قرون: هل السواد نتيجة الطقس والبيئة، أم أنه علامة إثم من عند الله؟ اقترح الخطاب العلمي أنه بما أن لون الجلد لدى أعراق معينة لم يتغير عندما انتقل أفراد تلك الأعراق إلى منطقة جديدة (وهي فكرة لوحظت في مجموعة أسفار هكلويت Hakluyt في أواخر القرن السادس عشر) لذا فقد كان فارقاً بيولوجيا وطبيعياً. وهكذا فقد تم النظر إلى الأعراق على أنها تعبير عن تسلسل هرمي بيولوجي (ولذلك لا يتغير). النقطة المهمة هنا هي أن العلم لم يعزل أياً من الافتراضات الأسبق حول الأعراق الأدنى: وهكذا فالعرق لم يعرض فقط لون الجلد لدى الناس، بل أيضاً خصائصهم الحضارية والثقافية. "الطبيعة" إذاً "فسرُت" وربطت الجلد الأسود إلى عقل صغير ووحشية! مثلت نظرية دارون Darwin في نشوء الأنواع تقدماً حقيقياً للعلم، ومع ذلك فقد اُستعملت لدعم أفكار حول التفوق العرقي: كتب دارون في كتابه نزول الإنسان Descent of Man (1871) "الانقراض ينتج عن التنافس بين قبيلة وأخرى، وعرق وآخر... عندما تتماس الأمم المتحضرة مع البرابرة يكون الصراع قصير الأمد" (اقتبسه يونج 1995: 18). إذاً فالأعراق والأمم كانت مفاهيم تطورت من خلال علاقة الواحد بالآخر.

ومع مرور الوقت تناولت الخطابات العلمية اللون ونوع الشعر وشكل الجمجمة وحجمها وزوايا الوجه وحجم العقل بصور متنوعة على أنها أدق دليل على الفروقات العرقية. ومنذ عهد قريب، في عام 1994، اقترح تشارلز موري Charles Murray وريتشارد هيرنستاين Richard Herrnstein في كتابهما "ثنية الجرس" The Bell Curve أن الفرق بين الأمريكيين السود والأمريكيين البيض في اختبارات الذكاء الموحدة يرجع إلى أسباب طبيعية أو وراثية. هذان الكاتبان ادعيا أن "نتائجهما" موضوعية وعلمية ولذلك فهي حيادية من وجهة نظر آيديولوجية ولم تنتقص من التزامهما بتعدد الثقافات، بيد أن النقاد بينوا أن مثل هذه النقاشات بالضبط حول النقص الطبيعي تستعمل لتبرير الدائرة المستمرة من الفقر التي يعاني منها تقريباً 45 ٪ من الأطفال السود في الولايات المتحدة الأمريكية (جيتس 1994: 10). لكن فروقات أخرى استبعدت تماماً لأن الأداء المعرفي يعتبر مسألة "علمية" وبذلك يكون وراء نطاق الآيديولوجيا. وفي المناقشات حول ذكاء المرأة وسيكولوجيتها أيضاً يمكننا

أن نرى أن المعرفة العلمية تنكسر خلال موشور الإجحاف، وبذلك فإن الأفكار القديمة جداً حول غريزة المرأة مقابل عقلانية الرجل، أو حول أنماط السلوك الأنثوي يعاد إنتاجها بانتظام على أنها "آخر" المكتشفات العلمية.

ومن وجهة نظر تاريخية فقد ساعدت الآيديولوجيات العلمية المسيطرة حول العرق والجنس بعضها بعضاً. ففي منتصف القرن التاسع عشر صرح علم قياس الأجناس البشرية الجديد أن النساء القوقازيات أقرب إلى الرجال الأفارقة منهن إلى الرجال البيض. واستُعملت بصورة مزعومة الصفات الأنثوية لوصف "الأعراق الأدنى" (ستيبان 1990 : 43). ووفقاً لذلك احتلت النساء الأفريقيات أدنى درجة في السلم العرقي. وعندما تم البدء في علاج انفصام الشخصية عند الرجال الأفارقة وحجزهم في المصحات العقلية "قيل إن النساء الأفريقيات لم يصلن إلى مستوى إدراك الذات المطلوب للجنون. وفي الكتابات الاستعمارية في علم النفس وعلم النفس المرضي مثلت النساء الأفريقيات الحالة "البدائية" السعيدة لأفريقيا ما قبل الاستعمار" (فون 1991 : 22) إذاً، حتى الجنون (الذي ينظر إليه هنا كصفة لعقل "معقد") يصبح مؤشراً على ارتقاء البشر نحو الحداثة، التي يُنظر فيها إلى النساء الأفريقيات على أنهن متقاعسات خلف رجالهن الذين بدورهم يتبعون الأوروبيين ببطء. كانت اللغة العلمية موثوقة وقوية تماماً لأنها عرضت نفسها على أنها خالية من أحكام القيمة وحيادية وعالمية (ستيبان وجيلمان 1991). ولهذا السبب كان من الصعوبة بمكان مناجزة ادعاءاتها. وإلى حد ما، منعت العلماء الأوروبيون هوياتهم العرقية والسياسية من مساءلة نظريات الاختلاف العرقي العلمية بصورة جذرية، ومن ناحية أخرى فإن الناس الذين ركبّتهم تلك النظريات على أنهم أدنى من غيرهم كان لهم منفذ صغير للتدريب العلمي، ورُفضت اعتراضاتهم على أنها غير علمية. كان النص العلمي يُنقّى بصورة متزايدة من اللغة البيانية وبصورة علنية من النقاشات الأخلاقية والسياسية من أجل عرض ذاته على أنه "حقيقي". وهكذا فإن تحيزاته فيما يتعلق بكل من الجنس والعرق يمكن عرضها بشراسة على أنها حقائق موضوعية. سوف نعود ثانية إلى تقاطع العرق والجنس والاستعمار بتفصيل أكبر بعد قليل في هذا الكتاب.

في محاضرة مؤخرة في جامعة دلهي عبَّر الروائي الكيني نجوجي واثيونجو Ngugi wa Thiongo عن دهشته من الفكرة القائلة إن "عصر النهضة" الأوروبية أو "عصر التنوير" لا يزال بالإمكان تدريسه في بعض الأماكن دون الإشارة إلى التاريخ

الاستعماري (6). في حقيقة، إن نمو نظم المعرفة الغربية الحديثة وتواريخ معظم "الفروع" المعرفية يمكن رؤيته مغروس في داخل الخطابات الاستعمارية ومشكَّل بواسطتها. كتاب مارتن بيرنال Martin Bernal ذائع الصيت "أثينا السوداء" Black Athens يظهر هذا بأجلى صورة في حالة الأعمال الكلاسيكية. يحاجج الكتاب أن تاريخ مصر السوداء ومركزيتها بالنسبة للتراث اليوناني القديم محته دراسات القرن التاسع عشر من أجل بناء إرث هيليني أبيض لأوروبا. ويمضي بيرنال أبعد من ذلك فيقترح أن نشوء المعرفة المهنية وتشعبها إلى "فروع" مرتبطة بعمق مع نمو النظرية العرقية (1987: 220). وهكذا فإنه لا يسائل موضوعية كتابة التاريخ فحسب بل كل المعارف التي أنتجتها أوروبا خلال الحقبة الاستعمارية. إن "اشتراك" الأفراد مع النظم الآيديولوجية والاجتماعية ليس، بصورة كاملة، مسألة تتعلق بنواياهم. خذ حالة روجر ويليامز، مؤسس رود آيلند، الذي كتب كتاب "مفتاح إلى لغات أمريكا" A key into the Languages of America (1643)، والذي يظهر معرفة مدهشة باللغات الأصلية، واحتراماً لها، وحتى أنه يدافع عن حقوق الهنود بالأراضي. يناقش جوردون برذرستون Gordon Brotherstone كيف أن شركة باي مساتشوستس ضايقته باستمرار لنقده للممارسات الاستعمارية. ولكنه يظهر كيف، بالرغم من كل هذا، أن الكتاب يفضح الولاء للمواقف التطهرية (البيوريتانية) نحو كل من الثروة والدين. إن معرفته العميقة بالثقافات واللغات الأصلية تعمل في النهاية على تبرير اقتحام الإنجليز حياة وأراضي شعب ألجونكن Algonkin. في هذا الكتاب تصبح الألفة مع اللغات المحلية مفتاحاً لإطلاق تراثها وتسهيل المشاريع الاستعمارية في انجلترة الجديدة (برذرستون 1986).

إذاً، الروابط بين الأساليب الاقتصادية والأساليب الاجتماعية وإعادة تنظيم المعرفة يمكن أن تكون واضحة ومنحرفة في آن واحد. إن تطور تلك النظم المعرفية أو حتى إعادة انتاجها والتي تبدو نظرية للغاية بحيث لا يكون لها انعطاف آيديولوجي كالرياضيات، يمكن أيضاً ربطها بالمشروع الإمبريالي (بيشوب 1990). إلى هنا يمكننا القول إن كل الخطابات خطابات استعمارية. وعلى مستوى من المستويات تؤكد هذه النتيجة ببساطة الفكرة الماركسية القائلة إن كل الأفكار متكلة على الواقع الاقتصادي والاجتماعي. ولكن على مستوى آخر، فإنها أيضاً تنبهنا إلى

مظهر من الواقع الاجتماعي ـ بمعنى أفكار مشحوذة استعمارياً حول الاختلاف الثقافي والعرقي ـ الذي لا يغير بصورة كافية مقام التاريخ الماركسي. إن هذه النتيجة في الواقع تبرز كيف أن الأفكار تساهم في خلق (بدلاً من مجرد تكرار) النظم الاجتماعية. ولقد ساهم باحثون من أمثال بيرنال وسعيد وسبيفاك ووسعوا في الحقيقة التشكيك في مشروع عصر التنوير الأوروبي الذي قام به ما بعد بنيويون من أمثال فوكو، وذلك من خلال الإشارة إلى عمق تداخل نظمه المعرفية في الرؤى الاستعمارية والعرقية. الشخصية المركزية في خطابات الغرب الإنسانية والتنويرية، الإنساني، العارف يقف الآن مكشوفاً على أنه ذكر استعماري أبيض. ويضيف تحليل الخطاب الاستعماري من خلال تحرياته هذا البعد الجديد القوي إلى الفهم الما بعد بنيوي بأن المعنى هو دوماً قريني ودوماً متبدل.

هل قادنا كل هذا بعيداً جداً؟ هل يعني هذا كثيراً جداً من الإغلاق الآيديولوجي، أو التقليل من إمكانية الفكر المثقف البديل، سواء كانت الأفكار المنشقة أو الثورية؟ بالرغم من إيمانهم بالخلفية الاجتماعية للأفكار، لا يرغب العديد من المثقفين التخلي عن فكرة فرد إنساني قادر على المعرفة، يعالج ويغير الواقع. إلا أن البراءة والموضوعية لا ينبغي أن يكونا بالضرورة قصصنا المساعدة. وكلما عملنا أكثر ونحن ندرك انغراسنا في العمليات التاريخية، يصبح اتخاذ مواقع معارضة مدروسة ممكناً بصورة أكبر، كما يُظهر عمل المفكرين النقديين مثل ماركس أو غرامشي أو بيرنال ذاته. الآيديولوجيات المسيطرة لا تكون مطلقاً شمولية أو وحدة متناغمة، وهي ليست على الإطلاق ناجحة تماماً في ضم كل الأفراد والأشخاص إلى بنياتها. وهكذا، فإن كشف تجذر نظم المعرفة "الحديثة" في الممارسات الاستعمارية معناه البدء بما دعاه ريموند وليامز أسلوب "الطرح" حيث نبدأ بمساءلة الحقائق المتلقاة.

من المهم أن نتذكر أن الإنتاج الاستعماري للمعرفة لم يكن عملية بسيطة. إذ تضمنت بالضرورة صداماً مع نظم المعرفة والمعتقد لأولئك الذين هُزموا وتهميشاً لها، وأيضاً مع بعض الآراء المعارضة داخل البلاد. ولكن إذا كانت عملية فتح البلاد تبرز الوحشية والاختلاف الثقافي، فإنها في الوقت ذاته تعطي علامة على التغبيش المستمر للمواقف "النقية" "للذات" "والآخر" (كما سنكتشف بتفصيل أكبر في قسم الهويات الاستعمارية). لقد أنتجت المعارف الاستعمارية أيضاً عن طريق التفاوض مع الأفكار الأهلية أو ضمها. وعلى مستوى عملي جداً، كان الاستعماريون معتمدين على

الأصلانيين للوصول إلى الأراضي "الجديدة" وأسرارها. وكما يذكّر كاليبان بروسبيرو فقد رأى الأخير "كل خصائص الجزيرة / ينابيع المياه الصالحة للشرب وآبار المياه المالحة، والأماكن القاحلة والخصبة" (الفصل الأول، المشهد الثاني: 337 - 339) ولكن من وجهة نظر تاريخية قدم بروسبيرو معرفته بالجزيرة "كاكتشاف". الاكتشاف في السياق الاستعماري غالباً ما يتشكل من الاستيلاء على المعارف المحلية. المناظر الطبيعية الاستعمارية، مع ذلك، تم اختراقها ورسم الخرائط لها وضمها بمعنى حرفي على أكتاف السكان المحليين. ارتكزت البنية الإمبريالية على سقالات أجنبية. وفي أوقات أخرى استفادت المشاريع الاستعمارية من المعرفة المحلية، ولكنها جعلت الأفكار الغربية تؤثر في كل من طبيعة الأراضي المستعمرة وثقافتها: مثلاً لم يتمكن المهندسون البريطانيون من إتمام بناء جسورهم وسدودهم إلا باستشارة الخبراء المحليين. وحسب قول الميجر آرثر كوتون **Arthur Cotton** المسمى "مؤسس" برامج الري الحديثة عندما وصل لأول مرة إلى الهند، تحدث الأصلانيون "باحتقار" حول الإنجليز وسموهم "نوعاً من المتوحشين المتحضرين، خبراء بالقتال بصورة مدهشة إلا أنهم أدنى من رجالهم العظماء لدرجة أننا لن نحتفظ بأعمالهم التي قد بنوها صالحة، والأقل من ذلك بكثير أن نقلدهم في توسيع النظام". كانت شركة الهند الشرقية عاجزة عن فحص مجرى النهر المتصاعد لدلتا كافاري: وأخيراً حلَّ كوتون المشكلة عن طريق التعلم من الخبراء المحليين "كيف تصون أساساً في رمال متحركة على عمق غير مدروس... وبهذا الدرس حول الأساسات بنينا الجسور والأسلاك وقنوات جر المياه وجميع أنواع الأعمال المدارة بالماء" (شينا 1988: 187). ويوثق ريتشارد جروف **Richard Grove** الاعتماد العميق للأفكار الغربية فيما يتعلق بالعالم الطبيعي على معارف الشعوب التي تعيش في المحيط الاستعماري مظهراً بصورة خاصة كيف أن "بذور الصيانة الحديثة تطورت كجزء متكامل للتماس الأوروبي مع المناطق الاستوائية ومع التصنيفات والتأويلات المحلية للعالم الطبيعي وما يرمز إليه" (1995: 3).

حتى أن عملية القولبة **Stereotyping** الاستعمارية بُنيت في الغالب على الصور الوظيفية. تخبرنا ماري لويس برات، مثلاً، أن أمريكا الأولية التي رسمها الرحالة الأوروبيون أمثال الكسندر فون همبولت لم تكن ابتكاراً بحتاً مع أنها تتوافق تماماً مع ثنائيات الطبيعة / الثقافة، وبدائي / متطور في الخطابات الاستعمارية. لقد كانت

موجودة مسبقاً في بعض أجزاء ثقافة شعب الكريول الأمريكي الذي مجدَّ بلده على أنها منظر طبيعي ضخم، وذلك في محاولة لتمييز ذاته عن أوروبا.

> وفي مثال تام للرقصة المنعكفة لصناعة المعنى الاستعماري، نقل Transculturated همبولت إلى أوروبا معارف أنتجها الأمريكيون في إجراء لتعريف أنفسهم على أنهم منفصلون عن أوروبا. وبعد الاستقلال، ستشير النخبة الأوروبية الأمريكية ثانية إلى تلك المعرفة على أنها معرفة أوروبية تبيح سلطتها الحكم الأوروبي الأمريكي.
> *(برات 1992: 137)*

إن استعمال برات لكلمة Transculturated مهم هنا. إذ تذكر أن الانثروبولوجيين الوصفيون يستعملونها لوصف كيف أن المجموعات الخاضعة تختار وتخترع من المواد المرسلة إليها بواسطة الثقافة المسيطرة. وفي كتابها، تستعمل "ما وراء التثقيف" لوصف عملية المعارضة والاختيار الغير ثقافية التي هي بمثابة سمة دائمة لما تسمية "منطقة التماس" أو الفضاءات الاجتماعية "حيث تلتقي الثقافات المختلفة، وتتصادم وتتصارع مع بعضها بعضاً، غالباً في علاقات شديدة الاختلاف من السيطرة والخضوع". وبإعادة تسمية مسرح الصراع الاستعماري هكذا "منطقة التماس" تؤكد برات على التفاعل والافتراضات والإعارات والاستلابات في كلا الاتجاهين والتي تقلق أي معارضة ضدية بين أوروبا "وآخرينها".

مفاهيم مثل "منطقة التماس" أو عملياته الثقافية تعقد فهمنا، وتضع ظلاً دقيقاً من الفرق لا يكاد يدرك، للصدامات الاستعمارية. إن هذه المفاهيم تؤكد حقيقة أنه بالرغم من أن الاستعمار ولدَّ آيديولوجيات من الخلاف، لكنه عملياً سمح لشعوب مختلفة بالتماس الحميم مع بعضها بعضاً. حاولت حكومات استعمارية مختلفة (بدرجات متفاوته) الحفاظ على عزل ثقافي وعرقي، تماماً، لأن التفاعلات بين الشعوب المستعمرة والشعوب المستعمَرة تحدث عملياً، باستمرار أي تقسيم كامل بين الأعراق والثقافات. والنتيجة كانت مزيجاً "هجانة" أصبحت ثيمة مهمة في داخل نظريات الخطاب الاستعماري، وهي ثيمة سنعود إليها فيما بعد. إلا أن بعض النقاد يشعرون أن عرض مسرح الاستعمار، العدائي والمشحون، بهذه الصور معناه الانتقاص من قدر العنف الاستعماري والحدود التي رسمها.

وكما يسأل آيمي سيزار" هل حقاً وضع الاستعمار الحضارات في تماس مع بعضها؟.. أجيب كلا... لا تماس إنساني، بل علاقات سيطرة وخضوع... (1972: 11، 21). علينا أن نتذكر أن شرائح كبيرة من الشعوب المستعمرة في أجزاء عديدة من العالم لم يكن لها "تماس" مباشر أو كان لها تماس قليل مع مضطهديها الأجانب. ومع ذلك فإن حياتها بالطبع أعيد تشكيلها مادياً وآيديولوجياً بواسطة مضطهديها. وهكذا فإن الاستعمار حدد قوة إنكسار إنتاج المعرفة وبنى الأوضاع لنشرها وتلقيها. وتشهد العمليات التي استعملها الاستعمار لتحقيق ذلك على سلطة الاستعمار وتفاعلاته المعقدة مع نظريات المعرفة والآيديولوجيات وطرق الرؤية "الأخرى".

الاستعمار والأدب

ليست الموضوعية هي الأرضية الوحيدة التي يمكن على أساسها تقديم مطالبات بالبراءة السياسية والآيديولوجية. فالدراسات الأدبية الإنسانية كانت لفترة طويلة تمثل مقاومة للفكرة القائلة إن الأدب، أو على أقل تقدير الأدب الجيد، له أي صلة بالسياسة على أساس أن الأدب إما ذاتي جداً، فردي وشخصي أو عالي جداً وفائق حتى يوصم هكذا. ووفقاً لذلك فإن النقد الأدبي لم يتعامل مع العلاقة بين الاستعمار والأدب حتى عهد قريب. واليوم يبدو أن الوضع ينقلب بسرعة مع عدد من محللي الخطاب الاستعماري إن لم يكن معظمهم والذين يأتون بثقافة في الدراسات الأدبية أو صلة منهجية بها. هذا لا يعني أن المعتقدات التقليدية داخل الدراسات الأدبية قد تبخرت ببساطة: فغالباً تحليلات الاستعمار أو العرق مثل الدرسات حول النوع (gender) لا زالت تعتبر مواضيع ذات اهتمام خاص لا تغير جدياً التدريس والبحث في بقية فروع المعرفة. ومع ذلك فإن الانتباه مؤخراً للعلاقة بين الأدب والاستعمار قد أحدث إعادات نظر جدية لكل من هذين المصطلحين.

أولاً: لقد تم البدء في اكتشاف الدور الحيوي للأدب في كل من الخطابات الاستعمارية والمعادية للاستعمار. ومنذ أفلاطون تم الاعتراف بأن الأدب يتوسط بين ما هو حقيقي وما هو متخيل. فالمناقشات الماركسية، وما بعد البنيوية حول الآيديولوجيا تحاول بشكل متزايد تعريف طبيعة هذا التوسط. فإذا ما كانت اللغة والإشارات، كما اقترحنا سابقاً، هي المواقع التي تتداخل فيها الآيديولوجيات وتتصارع مع بعضها بعضاً، فإن النصوص الأدبية، إذاً كونها عناقيد معقدة من

اللغات والإشارات يمكن تعريفها على أنها مواقع منتجة جداً لمثل هذه التفاعلات الآيديولوجية. علاوة على ذلك إنها تظهر التواصل المعقد بين فرد وحيد والسياقات الاجتماعية ولعب اللغة. إن النصوص الأدبية تنتشر في المجتمع ليس بسبب ميزتها الداخلية فحسب، بل لأنها تشكل جزءاً من مؤسسات أخرى كالسوق أو النظام التربوي. ومن خلال هذه المؤسسات، تلعب هذه النصوص دوراً هاماً في بناء سلطة ثقافية للمستعمرين في كل من العاصمة والمستعمرات. بيد أن النصوص الأدبية لا تعكس ببساطة الآيديولوجيات المهيمنة، لكنها تحول التوترات والتعقيدات والفروق الدقيقة داخل الثقافات الاستعمارية إلى رموز. الأدب هو "منطقة تماس" مهمة، إن استعملنا مصطلح ماري لويس برات حيث يحدث التلاقح الثقافي Transculturation بكل تعقيداته. إن الأدب المكتوب على طرفي التقسيم الاستعماري غالباً ما يمتص، ويستولي علي ويكتب أوجهاً من الثقافة "الأخرى"، ويخلق أنواعاً أخرى وأفكاراً وهويات أثناء التقدم. وأخيراً فإن الأدب أيضاً وسيلة مهمة للاستيلاء على الوسائل المهيمنة للتمثيل والآيديولوجيات الاستعمارية أو قلبها أو تحديها. دعونا نفحص بعض تلك التفاعلات بين الأدب والاستعمار.

لقد رأينا سابقاً كيف أن قصص المسافرين أثناء عصر النهضة الأوروبية كانت مزيجاً من الخيال ومواقف متلقاة من الأزمنة الغابرة وملاحظات جديدة. إن الالتقاءات غير المتوقعة مع ما هو خارج حدود أي ثقافة مهمة في تشكيلها: فالخط الذي يفصل الداخل عن الخارج والذات عن الآخر ليس ثابتاً بل هو دوماً متنقل. إن العوالم الجديدة الضخمة التي واجهها المسافرون الأوروبيون فسروها من خلال مصافٍ آيديولوجية وطرق للرؤية قدمتها مجتمعاتهم وثقافاتهم الخاصة. ولكن القوة الدافعة للتجارة والسلب واحتلال تلك الأراضي الجديدة قدمت أيضاً إطاراً جديداً مهماً من خلاله سيفسرون أراض وشعوب أخرى.

وهكذا أُعتبر الأفارقة السود متوحشون، وذلك بسبب الارتباطات الدينية والقروسطية للسواد مع القذارة والوساخة، وكذلك لأن هذا يقدم تبريراً لاستعمارهم واستعبادهم. هذا المنطق شكل مواقف لأولئك الذين من الخارج Outsiders وللثقافة الأوروبية ذاتها، على سبيل المثال مركزية البياض للجمال لم تكن فكرة قديمة تصور الآن السود على أنهم بشعون. بل كان الالتقاء الحقيقي مع الشعب الأسود المبني على الاحتلال والاستغلال هو الذي شكل أيضاً آراء عصر النهضة الإنجليزية للجمال

(انظر كيم هول 1995). إن القومية البريطانية اعتمدت على العلاقات الفارقة الثقافية التي فصلت بين الأوروبيين والسود، أو حتى بين الإيطاليين والإيرلنديين. وبالمقابل فإن تلك العلاقات الفارقة الثقافية عقلنت قومية عدوانية دعمت توسع انجلترا ما وراء البحار.

ليست قصص الأسفار فقط هي وحدها التي تتشكل عن طريق اللقاءات عبر الثقافية بل حتى تلك العينات من الكتابة التي تبدو أنها تنظر للداخل أو تتعامل مع اهتمامات خاصة وليست عامة. فالعشاق في قصائد جون دون على سبيل المثال يفصلون بصراحة بين فظائهم الخاص والعالم الخارجي المتمدد بسرعة. ففي قصيدة "الشمس تشرق" حتى الشمس تصبح متلصصاً " غبياً مسناً مشغولاً" مثل هذا التراجع يشهد على الآيديولوجيا المتنامية للتسافح في هذه الفترة وتتحدى (عن طريق جنساينتها الصارخة وإيحاءاتها الما فوق زواجية) نسختها البروتستانتية. إلا أن الانسحاب إلى العزلة والسرية والاحتفاء بالجنسانية يمكن التعبير عنه فقط عن طريق صور مغربلة من التوسع الجغرافي المعاصر. فالجسد الأنثوي يوصف بلغة الجغرافيا الجديدة كما في قصيدة دون "تقدم الحب".

الأنف (كما إلى الهاجرة الأولى) يمر
ليس بين شرق وغرب. بل بين شمسين:
إنه يترك وجنة، نصف كرة وردية
على كلا الجانبين، ثم يقودنا حيث
نهبط على جزر سعيدة
لا جزر كناري شاحبة، بل إلهية
شفاهها المتلئة... لا مضيق الدردنيل بين
سيستوس وأبيدوس نهديها*
وبالابحار نحو هندها بتلك الطريقة
سوف يمكث على سرّتها الأطلنطية الجميلة...

(دون 1985: 181)

* سيستوس وأبيدوس مدينتين على طرفي مضيق الدردنيل (المترجم)

العلاقة بين المحببين تتحقق عن طريق تفاعل المستعمرِين مع الأراضي التي "اكتشفوها" كما في قصيدة "إلى خليلته الذاهبة إلى السرير":

أرخصي ليداي الطوافتان، ودعيهما تمران
أمام، وخلف، وبين، وفوق، وتحت
آه يا أمريكتي! يا أرضي التي اكتشفتها حديثاً،
يا مملكتي الأكثر أمناً حينما يقطنها رجل واحد،
يا منجم أحجاري الكريمة: يا امبراطوريتي،
ما أسعدني باكتشافي هذا لك

(1985: 184)

إن الاتصال الاستعماري لا ينعكس فقط في اللغة أو الصور البيانية للنصوص الأدبية، فهو ليس ستارة خلفية فحسب أو سياقاً تمثل أمامه المسرحيات الإنسانية، بل شكلاً مركزياً لما يجب أن تقوله هذه النصوص عن الهوية والعلاقات والثقافة، علاوة على ذلك ففي قصيدة دون الثانية تصبح العلاقات الجنسية، والاستعمارية متشابهة. فالعاشق في قصيدة دون هو المستكشف النشط لجسم الأنثى ويرغب في اكتشافه بنفس الطريقة التي يخترق فيها "المغامر" الأوروبي الأراضي التي ينظر إليها على أنها سلبية وتنتظر الاكتشاف، ثم يتملكها. هنا الوعد الجنسي لجسم المرأة ينبي بالثروة الموعودة في المستعمرات، إذاً في القصيدة الأولى المحب / المستعمر يجتاز جسدها / الكرة الأرضية ليصل إلى "هندها" موقع الثروة. ولكن القياس التمثيلي المرأة / الأرض يستخدم أيضاً منطقاً معكوساً إذ تشير الثروة التي تعد بها المستعمرات إلى سعادة الجسد الأنثوي إضافة إلى مكانته كموضوع مشروع يمتلكه الرجل.

اللغة والأدب متورطان معاً في بناء ثنائية الذات الأوروبية، والآخر اللا أوروبي التي، كما أشار كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق"، هي جزء من خلق السلطة الاستعمارية. كتابة بيتر هيوم فيما يتعلق بتشكل الخطاب الاستعماري في أمريكا خلال القرن السادس عشر مستنيرة جداً بهذا الخصوص. يظهر هيوم كيف أن كلمتي "آكل لحوم البشر" "وإعصار" أخذتا من اللغات الأمريكية المحلية وتم تبنيهما على

أنهما كلمتان جديدتان في كل اللغات الأوروبية الرئيسية من أجل "تقوية خطاب آيديولوجي" (1986 آ: 101) كلا الكلمتين صارتا لا تتضمنان معنى الظاهرة الطبيعية والاجتماعية المحددة التي يبدو أنهما تصفانها فحسب بل الحدود بين أوروبا وأمريكا، بين الكياسة والهمجية. كلمة "إعصار" بدأت تعني شيئاً غريباً للكاريبي وليس مجرد نوع محدد من العواصف. وهكذا أظهرت عنف ووحشية المكان ذاته. وبالمثل "أكل لحوم البشر" ليس مجرد ممارسة بشر يأكلون من نوعهم، وليس فقط مرادفة أخرى للمصطلح الأقدم "أكل لحوم البشر" **Anthropophagy** هذا المصطلح الأخير أشار إلى المتوحشين الذين يأكلون من نوعهم، ولكن "أكل لحوم البشر" **Cannibalism** أشارت إلى التهديد أن أولئك المتوحشون يمكن أن يستديروا ضد الأوروبيين ويلتهمونهم. ويرى هيوم أكثر من ذلك أنه كان هناك تغبيشاً للحدود بين هذين المصطلحين، مع أن "إعصار" يفترض أن تشير إلى ظاهرة طبيعية "وأكل لحوم البشر" إلى ممارسة ثقافية، فكلاهما أصبح يعني أي شيء يوجد خارج أوروبا. علاوة على ذلك فكلمة "آكل لحوم البشر" ارتبطت اشتقاقياً مع الكلمة اللاتينية التي تعنى (كلب) **Canis** مؤكدة الرأي في أن "أكلة لحوم البشر من المحليين في جزر الهند الغربية اصطادوا مثل الكلاب وعاملوا ضحاياهم على طريقة جميع المفترسين المتوحشين". يناقش هيوم كيف أن مسرحية مثل مسرحية **العاصفة** لشكسبير (وهي أبعد ما تكون عن القصة الرومانسية المبعدة من عالمها الحقيقي) متضمنة في تلك التطورات الخطابية، وفي تشكل الخطاب الاستعماري بصورة عامة، كيف أن عواصفها أعاصير بهذا المعنى الجديد، ولماذا اسم كاليبان هو جناس تصحيفي لكانيبال (آكل لحوم البشر)، ولماذا أيضاً يسلط بروسبيرو كلباً اسمه فيوري (الغضب) على الثوار (هيوم 1986: 89 - 134). الأدب في مثل هذه القراءة، يعكس ويخلق طرقاً للرؤية وصيغاً للنطق تعتبر مركزية للعملية الاستعمارية.

النصوص الأدبية مهمة في تشكل الخطابات الاستعمارية تماماً لأنها تعمل بصورة تخيلية وعلى الناس كأشخاص. لكن النصوص الأدبية لا تعكس مجرد الآيديولوجيات المسيطرة؛ إنها أيضاً تعمل ضدها، مثل هذا التعقيد ليس بالضرورة مسألة تتعلق بقصد المؤلف. مسرحيات مثل **عطيل** و**العاصفة** تثير إذاً أفكاراً معاصرة حول وحشية أو عدم كياسة اللاأوروبيين. إلا أننا يمكن أن نختلف حول ما إذا كانت هذه المسرحيات تفعل ذلك من أجل أن تبارك الأوضاع المسيطرة للعرق والثقافة

أو لمساءلتها. هل تمثل مسرحية عطيل تحذيراً ضد الحب بين الأعراق، أم أنها تمثل إدانة للمجتمع الذي لا يسمح بهذا الحب؟ وهل تصادق مسرحية العاصفة على رأي بروسبيرو في أن كاليبان هو متوحش حيواني، أم أنها تصور تجرد الحكم الاستعماري من الإنسانية؟ من الصعب تحديد نوايا شكسبير، لكننا نستطيع بالتأكيد أن نرى كيف أن تلك المسرحيات قرأها الناس بصورة مختلفة على مر الأزمان وفي أماكن مختلفة. العاصفة على سبيل المثال مُثلت على المسرح وفُسرّت وحولت إلى قصة حب لا علاقة لها بالاستعمار، وإلى قصة عظيمة تصور انتصار معرفة الرجل الأبيض على كل من الطبيعة والوحش، وكنص معاد للاستعمار يصور نضال كاليبان المستعبد.

إن الممارسات الأدبية والثقافية تجسد كذلك التفاعلات الثقافية. رقصة المرِمة التي يمكن اعتبارها رقصة إنجليزية خالصة، تطورت من الرقصات البربرية **Moorish** التي عادت بها الحروب الصليبية إلى أوروبا. في الحقيقة أنه خلال القرون الوسطى وبواكير العصور الحديثة يمكننا أن نرى الاستيلاء الأوروبي على النصوص والتراثات اللا أوروبية وخصوصاً النصوص العربية، وبهذا فإن الأدب الأوروبي ليس مجرد أدب مكتوب في أوروبا أو كتبه الأوروبيون لكنه نتج في بوتقة تاريخ من التفاعلات التي ترجع إلى العصور القديمة. إن الطبيعة التوفيقية للنصوص الأدبية أو تعقيداتها الآيديولوجية ينبغي ألا تقود إلى الاستنتاج بأنها نوعاً ما "فوق" العمليات التاريخية والسياسية. بل بالأحرى، يمكننا أن نرى كيف أن النصوص الأدبية، من خلال ما تقوله وفي عملية كتابة هذه النصوص ذاتها، هي مركزية بالنسبة للتاريخ الاستعماري ويمكن حقاً أن تساعدنا في اتجاهنا نحو تحليل دقيق لذلك التاريخ. وحتى أن فرعاً معرفياً مثل الأدب المقارن الذي اعترف بالتفاعل العميق لآداب وثقافات متنوعة كان مرتباً ترتيباً هرمياً وكان إدعاءه المركزي أن "أوروبا والولايات المتحدة معاً كانتا مركز العالم، ليس لمجرد مركزهما السياسي ولكن لأن آدابهما كانت الآداب الأجدر بالدراسة. عوضاً عن هذا يقترح سعيد أن توضع الأشكال الثقافية الغربية "في البيئة الكونية المتحركة التي خلقتها الإمبريالية" (1995: 22-28).

ولكن ماذا بخصوص أشكال الكتابة اللاغربية؟ تلك الأشكال أيضاً لم تتطور على انفراد بل تشكل بواسطة الصدامات الأجنبية بما فيها الصدامات الاستعمارية. على سبيل المثال رواية أو شاندو مينون **O. Shandu Menon** "إندوليخا" (1889)، وهي

إحدى أبكر الروايات المكتوبة بلغة المالايالم* ،كانت، كما يدعي مؤلفها، محاولة لتحقيق "رغبة زوجته التي غالباً ما عبرت عنها وهي أن تقرأ رواية بلغتها هي على الطريقة الإنجليزية" وأن يرى إن كان قادراً على خلق ذوق لذلك النوع من الكتابة "بين قرائي الناطقين بلغة المالايالم وغير الملمين بالإنجليزية" (بانيكار 1996 : 97- 98). هذه الرواية توثق تحول علاقات الزواج في منطقة مالابار وتفصح عن بعض توترات ورغبات الطبقات الوسطى الجديدة في المنطقة من خلال ما كان مبدئياً شكلاً أدبياً غريباً. في جزء آخر من العالم، ادعى جورج لامنج George La mming في مقالته ذائعة الصيت "مناسبة الكلام" أنه كانت "بالنسبة له ثلاثة أحداث مهمة فقط في تاريخ الكاريبي البريطاني" ـ رحلة كولومبس "وإلغاء الرق ووصول الشرق ـ الهند والصين- إلى البحر الكاريبي "واكتشاف الهنود الغربيون للرواية كوسيلة لتقصي وإسقاط التجارب الداخلية لمجتمع الهند الغربية" (1960: 36 -37). كانت هذه المقالة التي نشرت في عام 1960 إحدى المحاولات الأبكر لفهم كيف يمكن للأدب أن يكون مهماً في الحط من قيمة رعايا الاستعمار والسيطرة عليهم وأيضاً في مناجزة الاستعمار.

ربما يكون هذا مكان جيد نسأل فيه أنفسنا كيف يمكننا بالضبط أن نعين الحدود بين النصوص الأدبية وأشكال التمثيل الأخرى. لو عدنا إلى فترة كان فيها الخطاب الاستعماري الأوروبي في مراحله التوالدية، يمكننا أن نرى التشابكات الدرامية نوعاً ما بين النصوص الأدبية والتمثيلات المرئية وكتابات أخرى. دعونا نبدأ بصورة قد أصبحت، إثر مقالة إبداعية لبيتر هيوم، مركزية في مناقشة موقع المرأة والنوع Gender في الخطاب الاستعماري هي "فيسبوشي يكتشف أمريكا" نقشها سترادانوس في نهايـة القرن السادس عشر. في هذه الصورة يحمل فيسبوشي راية عليها الصليب الجنوبي بيد وباليد الأخرى اصطرلاب بحّار. وهو يقف ينظر إلى أمريكا وهي امرأة عارية نهض نصفها من الأرجوحة الشبكية. يحلل هيوم هذه الصورة ليُرى كيف أنـها تحول أوجهاً من مسرحية الاستعمار إلى رموز: أمريكا كامرأة عارية "ترقـد هنـاك، مكتشفة بدقـة تامـة" (1985: 17). أكلة لحوم البشر في الخلفية يرمزون إلى الوحشـية المفترضة وعنف سكان العالم الجديد التي استخدمها المستعمرون "لتبرير" استيلائهم على أراضـي أمريكا. فيسبوشي شخصية تاريخية، وأمريكا قارة

---

* المالايالم: لغة تستعمل في جنوب غرب الهند (المترجم)

كاملة، ولقاءهما يمثل نموذجاً استعمارياً يحقق فيه أحد الرعايا الأوروبيين الشخصانية (الوجود الشخصي) Individuation تماماً في معارضة للشعوب المستعمرة الذين يمثلون الأرض (كما في هذه الصورة)، أو الطبيعة أو الأفكار (التجارة، العمل، أو الألم) أو مجموعة (محاربو الزولو، أو النساء الهندوسيات).

إن أول أعظم أطالس القرن السادس عشر هو أطلس "مسرح أراضي الكون" الذي رسمه أبراهام أورتيليوس عام 1570 (ونُشر باللغة الإنجليزية بعنوان "مسرح العالم كله" في عام (1606) وهو يعطي رموزاً للصدام الاستعماري بصورة مماثلة. واجهة تظهر صورة أمريكا والسطور المرافقة لها تخبرنا:

> أن الصورة التي تراها على الأرض الأخفض تدعى أمريكا، والتي سيطر عليها فيسبوشي الشجاع في رحلاته المؤخرة عبر البحر بالقوة، وهو يحمل الحورية في عناق حب رهيف.
>
> ذاهلة عن نفسها، وذاهلة عن عذريتها النقية تجلس وجسدها عار تماماً، باستثناء غطاء رأس من الريش يحزم شعرها، وجوهرة تزين جبهتها، والأجراس حول عجولها الرشيقة تمسك بيدها هراوة خشبية، تضحي بها رجالها السمينين المتخمين، وأسرى الحرب تقطعهم إلى أجزاء مرتعشة، وإما تشويهم على نار هادئة، أو تغليهم في مرجل بخاري، أو، إذا كانت قساوة الجوع أكثر وطأة، تأكل لحمهم نيئاً طازجاً بعد القتل... عمل مخيف إن رأيته، ومخيف إن قصصته... وأخيراً... قلقة من اصطياد الرجال وراغبة في الاستلقاء لتنام، تصعد إلى سرير منسوج على شكل شبكة عريضة تربطها من كلا طرفيها بزوج من الأوتاد، وفي نسيجها، تمدد نفسها، رأسها وجسدها، لترتاح.
>
> (مقتبس عن جيليز 1994: 74-75)

عملياً تبدو هذه السطور تعليقاً على صورة سترادانوس وتمثيلات بصرية أخرى تظهر أمريكا. إن ميلاد صناعة خرائط جديدة في بداية القرن السابع عشر أصبح ممكنا وملزماً بسبب الرحلات إلى الأراضي الجديدة. الخرائط تدعي الموضوعية

والعلمية، بيد أنها في الحقيقية تختار ما تسجله وتقدمه بطرق معينة مرتبطة تاريخياً بالمشاريع الاستعمارية (هارلي 1988 وريان 1994 وراباسا 1985). وخلال عصر النهضة عهد العمل الفني الجديد والجغرافيا الجديدة معاً بالأرض "الجديدة" للرجال الأوروبيين كما لو كانت امرأة، دون ذكر نساء الأرض الجديدة الذين اعتبروا حرفياً جاهزات للاختطاف.

ليس مدهشاً إذاً أن السير والتر رالي الذي قاد أولى الرحلات البحرية الإنجليزية إلى غايانا، وصف غايانا بأنها بلد "لا تزال تمتلك عذريتها". كانت أمريكا جاهزة للافتضاض من قبل أوروبا، وأرفقت قصيدة مع قصة رالي بقلم جورج تشابمان عنوانها "غايانا" تظهر فيها غايانا أنثى أمازونية هائلة تذعن لإنجلترا، التي تشخص أيضاً كامرأة.

غايانا التي أقدامها الغنية مناجم من ذهب
والتي تصطدم جبهتها بسقف النجوم،
تقف على رؤوس أصابعها تجاه إنجلترا الجميلة تنظر
تقبل يدها، وتحني صدرها الكبير،
وتصنع كل إشارة للخضوع التام.

لكن إذا كانت إنجلترا أنثى كذلك، وإذا نُفذ العمل الضخم باسم ملكة أنثى (في هذه الحالة إليزابيث الأولى) فلا يمكن تصور العلاقات الاستعمارية دائماً أو بصورة مباشرة من حيث سيطرة أبوية أو جنسية مغايرة. تلك التوترات بين الملكة الأنثى، والرجال المستعمرون والشعب المستعمر ينبغي العودة إليها وإعادة صياغتها في أثناء أوج الإمبريالية البريطانية عندما كانت فيكتوريا إمبراطورة. هذه الأنواع المختلفة من "النصوص" من شعر وأسفار وأطالس تستعمل لغات وشيفرات مختلفة لتسلط الضوء على صور ممتزجة، وتخلق مفردات مشتركة وتنشيء أمريكا كأرض جذابة وناضجة للاستعمار.

إن تداخل النصوص الأدبية مع النصوص غير الأدبية وعلاقة النوعين مع خطابات الاستعمار وممارساته التي ألقينا عليها نظرة خاطفة في تلك الأزمنة الاستعمارية المبكرة، يمكن حلها كذلك في فترات لاحقة، وعلى الأغلب حتى بحدة

أكبر. لقد رأينا كيف أن سلسلة عريضة من التمثيلات ترمز إلى اغتصاب وانتهاك البلاد المستعمرة بتصويرها كنساء عاريات ووضع المستعمرين كأسياد / مغتصبين. إلا أن تهديد الثورة المحلية ينتج نوعاً مختلفاً جداً من قولبة الاستعمار تمثل المستعمر كمغتصب (وهو عادة أسود البشرة) يأتي ليفتض المرأة البيضاء التي بدورها ترمز إلى الثقافة الأوروبية. إن واحدة من أكبر هذه الشخصيات هي شخصية كاليبان في مسرحية العاصفة الذي يتهمه بروسبيرو أنه يهدد باغتصاب ابنته ميراندا. هذا القالب يعكس مجاز الاستعمار كاغتصاب. وهكذا يمكن المحاججة بأنها تحرف عنف الصدام الاستعماري من المستعمر إلى المستعمر. وبعد أن تفهم بصور متنوعة إما كردة فعل محلية على الاغتصاب الإمبراطوري، أو كعلم أمراض الأعراق الأكثر دكنة، أو حتى كجهد أوروبي لعقلنة الشعور بالذنب لدى الاستعمار، فإن شخصية المغتصب "الأسود" هي عمومية كغاية لتتم رؤيتها سمة ضرورية / دائمة لمنظر الاستعمار.

وفي السياق المختلف جداً للهند الاستعمارية في القرن التاسع عشر، تشرح جيني شارب (1993) أن المغتصب ذو البشرة الداكنة ليس سمة رئيسية أبداً، إلا أنه ينتج بشكل منطقي في داخل مجموعة من الأوضاع التاريخية المحددة. وتُظهر شارب أنه رغم أن مثل هذه الشخصية تصبح شيئاً مألوفاً خلال ما سماه البريطانيون "عصيان عام 1857" وبعده (وهو ثورة انتشرت من الجنود الهنود في الجيش وشملت الحكام المحليين بالإضافة إلى الفلاحين، والتي يدعوها المؤرخون القوميون أول حرب استقلال هندية). دشن هذا الحدث تحول قالب استعماري قائم، وهو قالب "الهندي الوديع" إلى قالب آخر هو مغتصب النساء البريطانيات المتوحش. قبل الثورة لم يكن هناك قصص اغتصاب. ولفترة طويلة كتب الإمبرياليون حول الهنود ووصفوهم بأنهم وديعين وناضجين للثقافة الاستعمارية. وخلال قراءة عدة تقارير، ومذكرات، وقصص أخرى حول العصيان كتبها رجال ونساء، تقترح شارب أن الثورة هزت البريطانيين وتركتهم "دون كتابة يستطيعون الاعتماد عليها". توضح شارب ما تدعوه "تأثيرات الحقيقة" للقصص التي تدور حول انتهاك النساء البيض وتشويههن. ورغم عدم وجود دليل على عنف منظم من هذا النوع، فإنها تقترح أن "القصص التي تثير الخوف لها نفس تأثير اغتصاب حقيقي بمعنى أن هذه القصص تعيد إنتاج أدوار الجنس بعنف في إظهار أن أجساد النساء يمكن أن تستلب جنسياً" (1993: 67). فكرة "تأثيرات الحقيقية"

هذه، حيث يمكن لأنواع الخطاب إنتاج التأثيرات ذاتها التي تنتجها الأحداث الحقيقية، هي فكرة فوكوية في الأصل وتفيد في التعبير عن الآثار المادية للآيديولوجيا دون دمجها. تناقش شارب كيف أن قصص الاغتصاب تلك سمحت لإدارة بريطانية مهتزة ألا تثبت سلطتها فحسب، بل أن تبرز نفسها كجزء من دعوة حضارية. وهكذا "يتم معالجة أزمة في السلطة البريطانية من خلال ترويج أجساد النساء البريطانيات المغتصبة علامة على انتهاك الاستعمار" (1993: 4).

هناك سلسلة كاملة من الروايات البريطانية تدور حول الهند تلعب / تتعامل بهذا التاريخ: روايـة ي م فورستر "ممر إلى الهند" التي يُتهم فيها رجل هندي خطأً باغتصاب امرأة بريطانية تثير نفس "الذاكرة العنصرية التي يتردد صداها عبر روايات العصيان مثل كابوس مرعب" (شارب 1993: 123). لكن الرواية كتبت في العشرينيات من القرن العشرين وهي فترة مسكونة بالمذبحة التي قام بها البريطانيون وراح ضحيتها مئات من الهنود العزل الذين كانوا قد تجمعوا من أجل اجتماع شعبي سلمي في جالينوالا باغ في أمريستار في مارس (آذار) 1919، وهو حدث طعن في الإدعاء البريطاني المعتاد أن تواجدهم هو لتحضير البلاد. وبالمثل فإن رواية بول سكوت "الجوهرة في التاج" تعرض بوضوح تام الاغتصاب على أنه استعادة للإمبريالية عن طريق إظهار كيف أن رجلاً هندياً متهم باغتصاب امرأة بريطانية يغتصب بدوره بواسطة آلة الاستعمار. هذه الرواية أيضاً كتبت خلال أوج النضالات الوطنية، في وقت لم يكن فيه تهديد للاغتصاب بين الأعراق شبيه بذلك الذي استثير وروج له في أثناء العصيان. إذاً، في وقت تكون فيه أزمة السلطة الاستعمارية في درجة الحمى، يثير هذان الكتابان خطاباً أبكر قد حاول تأسيس القيمة الأخلاقية للاستعمار. وحسب قول شارب، فإن هـذا الإصغـاء في روايـة "الجوهرة في التاج" هدفـه القول إن "الإمبريالية هي انتهاك فقط في لحظة المعارضـة المنظمـة للحكـم البريطاني" (1993: 141). إذاً، وبينما "تفضح الرواية إساءة البريطانيين استعمال السلطة في الهند، فإنها أيضاً تؤسس خطاباً استعمارياً للاغتصاب" (1993: 146). في هذه القراءة، هناك نصوص معينة ليست دوماً ببساطة مع الاستعمار أو ضده، بل يمكنها أن تكون معه وضده في الوقت ذاته.

يعتبر كتاب شارب جزءاً من مجمل العمل المتنامي الذي لا يحذرنا فقط من فصل الأدبي عن الكتابات الأخرى، بل بالمقابل يذكرنا أن النصوص اللاأدبية مثل قصص

الصحف، والسجلات والتقارير الحكومية، والمذكرات، والدوريات، والكراسات التاريخية والكتابات السياسية هي أيضاً مفتوحة لتحليل استراتيجياتها البلاغية، وأدواتها القصية. إنها ليست بالضرورة "موضوعية" بل تمثل نموذجها من الحقيقة لقراء معينين. إذاً ليست النصوص الأدبية فقط هي المفيدة في الخطاب الاستعماري، لكن الأدوات التي نستعملها في تحليلها يمكن أن تستغل كذلك من أجل فهم "النصوص" الأخرى للإمبراطورية. توافق جياتري سبيفاك على اقتراح فوكو أن "جعل الخفي ظاهراً قد يعني أيضاً تغيير في المستوى، يتوجه المرء بكلامه إلى طبقة من المادة ظلت إلى الآن دون صلة وثيقة بالتاريخ، والتي لم يعترف بأن لها أي قيمة أخلاقية أو جمالية أو تاريخية" (سبيفاك 1988: 285). بهذا المعنى، اتسع الاعتراف بصورة أوسع بالنصوص الأدبية على أنها مواد أساسية للدراسة التاريخية.

اليوم، حتى تلك الأعمال التي يظهر فيها المغزى الإمبريالي هامشياً يعاد تفسيرها في سياق التوسع الأوروبي. وكما أظهرت سبيفاك في مقالة مبكرة "ينبغي ألا يكون ممكناً قراءة الأدب الإنجليزي في القرن التاسع عشر دون تذكر أن الإمبريالية، التي اعتبرت مهمة بريطانيا الاجتماعية، كانت جزءاً مهماً من التمثيل الثقافي لإنجلترا من أجل الإنجليز" (1985 آ: 243). وهكذا فلا يمكن لأي عمل قصصي كتب خلال تلك الفترة مهما كانت نظرته إلى الداخل وسريته، أو ليس له أي اهتمام بالسياسة كما يفصح عن نفسه، أن يبقى غير مثني بالإيقاعات الاستعمارية. ومع أن "الرواية الفيكتورية أشاحت بوجهها عن... التفاصيل الاستعمارية التي ليس لها مذاق لذيذ"، فإن مثل هذه التفاصيل لا يمكن استثناءها من قراءاتنا لتلك الروايات. ففي رواية "مانسفيلد بارك" للكاتبة جين أوستن، فإن عزبة السير توماس بيرترام التي تبدو محمية جداً في الريف الإنجليزي تدعمها مزارع السكر، في أنتيجوا (Antigua)، التي كان يديرها عمل العبيد (بويمر 1995: 25). المستعمرات، بالطبع، ليست هامشية في الأدب الأوروبي كله. على العكس تماماً، يصبح النثر الإنجليزي بحق مهووساً بالأسفار الاستعمارية، وهو هوس نتج عنه روايات من الأكثر رواجاً مثل روايات جي إيه هينتي G. A. Henty للشباب (مع كلايف في أفريقيا، ومع ولف في كندا) وقصص المغامرات التي كتبها رايدر هاجرد Rider Haggard وقصص كبلنج. لكن دعونا نفحص هنا، من خلال نقاشات مؤخرة لرواية

تشارلوت برونتي "جين آير"، كيف أن الانتباه للبعد الاستعماري يغير فهمنا للأدب الأوروبي والثقافة الأوروبية.

يقرأ النقاد الماركسيون أمثال تيري إيجلتون **Terry Eagleton** انتقال جين من يتيمة ومربية مسلوبة القوة إلى زوجة الثري السيد روتشستر من حيث قابلية التحرك الاجتماعية وموقع المربية الطبقي الغامض، النقاد النسويون أمثال ساندرا جلبرت **Sandra Gilbert** وسوزان جوبار **Susan Gubar** أفردتا الرواية كنص يشكل معلماً فيما يتعلق بميلاد فردانية أنثوية ونشوء الشخصية الأنثى في النثر الإنجليزي. إلا أن هذه القراءة قد تكررت عام 1966 برواية جين رايس **Jean Rhys** "بحر سرغاسو الواسع" التي أسهبت في وصف شخصية هامشية بصورة شبحية لجين آير - وهي شخصية بيرثا ماسون زوجة السيد روتشستر الأولى "المجنونة" التي تموت حرقاً مفسحة الطريق لزواج جين من السيد روتشستر. أعادت رايس كتابة "جنون" بيرثا على أنه بؤس واضطهاد امرأة كريولية بيضاء تم الزواج منها لأجل ثروة مزرعتها، ثم خلعت من وطنها في جزر الكاريبي، ثم سجنت في مزرعة إنجليزية، وبالعودة إلى رايس، انتقدت جياتري سبيفاك (1985 آ) النقاد النسويين لقراءة "بيرثا ماسون في مصطلحات سيكولوجية، على أنها شقيقة جين القاتمة". واقترحت بدل ذلك أن النزعة الفردية النسوية في القرن التاسع عشر تغير وضعها بالضرورة عن طريق الدراما الإمبريالية التي همشت المرأة المحلية وسلبتها إنسانيتها حتى عندما سعت إلى الدفاع عن المرأة البيضاء كفرد متكلم ونشط.

هذا الموقف انتقدته بنيتا باري **Beneta Barry** (1987) التي أوضحت أن بيرثا ماسون، المرأة الكاريبية المعذبة، ليست "المرأة" الحقيقية "من المستعمرات" في رواية رايس. بيرثا التي كان اسمها في البداية أنطوانيت هي خليلة كريستوفين البيضاء، وكريستوفين هذه هي رقيق المزرعة الأسود الذي يُستغل ولكن لا يتم إسكاته أو اختزاله إلى الهوامش عندما كانت تتفوه بانتقادها لروتشستر والعلاقات الطبقية والعرقية على الجزيرة. بالطبع كريستوفين غير موجودة في راوية "جين آير" إلا أننا نستطيع أن نرى كيف أن العالم الذي تشغله ضروري لبناء السلام والرخاء المحلي الإنجليزي. لكن بيترهيوم يقترح في مقالة جيدة حول "بحر ساراغاسو الواسع" أنه مع أن هذه الخطوة مهمة جداً في إعادة قراءة الكتابات الأوروبية الرسمية (**Canon**) علينا أن ننتبه في الوقت ذاته إلى الفروقات السياسية والتاريخية الدقيقة لنصوص

أنتجت في المستعمرات السابقة. وهكذا فإن رواية جين رايس لا يمكن أن تقرأ ببساطة جنباً إلى جنب مع رواية "جين آير"، أو مقابلها ويحتفى بها على أنها "ما بعد استعمارية" في مقابل "استعمارية". لأن رواية "بحر ساراغاسو الواسع" كتبت، بمصطلحات هندية غربية، بواسطة عضو من النخبة الاستعمارية البيضاء، ومع ذلك عضو عرفت نفسها ومرما على أنها معارضة لمبادئ "النزعة الإنجليزية" المدنية؛ رواية تعالج مواضيع العرق والرق، ومع ذلك متعاطفة بصورة رئيسية مع طبقة المزارعين التي دمرها التحرير (هيوم 1994: 72). النقطة المهمة عند هيوم هي أن إعادة هذه الرواية إلى سياقها المحلي يعقد مصطلح "ما بعد الاستعمار" الذي يواجه بعض الخطر في أن يصبح متجانساً ومسطحاً إذا وضع ببساطة مقابل مصطلح "استعماري". ويقترح بدل ذلك أنه "ينبغي على نظرية ما بعد الاستعمار، إذا أرادت التطور، أن تنتج مصطلحات أصلانية، وهو يعني بذلك مصطلحات إشارية محلية، تضرب بجذورها في تواريخ معينة. في هذه الحالة بالذات، لن يتوقف الأمر عند إعادة رواية رايس إلى سياق "هندي غربي" عام فقط، بل نستثير روابطها الدومنيكية والجامايكية أيضاً. نستطيع أن نرى في هذه السلسلة من الحوارات النقدية أن التركيز على الاستعمار بصورة مثمرة تعيد افتتاح القراءات الماركسية والنسوية للنثر الإنجليزي الرسمي Canonical لنقاش جديد وتطلب منا أيضاً أن نوسع فهمنا لمصطلحي استعماري وما بعد استعماري.

يقودنا هذا إلى مظهر آخر للعلاقة بين الأدب والاستعمار ليس له صلة بما تعنيه النصوص، بل بمعنى النصوص الذي تقول به الآراء النقدية السائدة، والتي يحتفظ بها فيما بعد داخل النظم التعليمية. يمكننا أن نفهم هذا بسهولة من مسرحية مثل عطيل لشكسبير، وهي نص رسمي في المدارس والكليات التي تنتشر في أنحاء عديدة من العالم. رفض النقاد سنوات عديدة الاعتراف بأن المقصود أن يكون عطيل أسود اللون - وحاولوا إلى ما لا نهاية بأنه كان في الحقيقة يميل إلى اللون البني وليس حقيقة "زنجي"، أو أنه كان "أبيض" من الداخل. عندئذ يمكن قراءة المسرحية على أنها تقدم فكرة حول الغيرة عند الذكور كصفة "عالمية" يستثيرها تجاوز المرأة الفعلي أو الممكن. لو تم الاعتراف بلون عطيل الأسود، فهذا معناه الإيحاء بأن "عرقه" يشرح غيرته واحتياجاته العاطفية ولا عقلانيته. ربما تكون هذه القراءات متناقضة، لكن يمكن التوفيق بينها وقد حصل داخل القراءات العنصرية للمسرحية التي كان عليها

أن تحاجج أن بطل شكسبير كان أبيض، وفي الوقت نفسه ترأت السواد فيما يتعلق بأنماط معينة. لكننا إذا أخذنا العلاقات العرقية في المسرحية بعين الاعتبار وبصورة جادة فإن فكرة الغيرة الجنسية لا يمكن النظر إليها على أنها مقولة عالمية حول العلاقات الإنسانية عموماً، لكنها صورة رئيسية للسياق العنصري الذي يعيش فيه عطيل ودزديمون ويتحابان. مكائد إياجو إذاً ليست "حقداً لا علة له" (وهذه عبارة صموئيل تايلور كوليردج التي أكدتها أجيال من نقاد الأدب) لكنها ولدت من الكراهية والتداعي العرقي. بالطبع يمكننا أن نقرأ مسرحية شكسبير إما كدفاع متحمس عن الحب بين الأعراق أو كتحذير منه، إلا أن النقطة المهمة هي أنه على المسرح وفي التحليلات النقدية وداخل الفصول في أنحاء العالم قرئت الفكرة العرقية على أنها تسند آيديولوجيات عنصرية قائمة في سياقات مختلفة - في بريطانيا وجنوب أفريقيا والهند وأماكن أخرى (انظر كاوهيج 1985، وأوركن 1987، ولومبا 1989، وجونسون 1996). في كل تلك الأماكن عملت مسرحية شكسبير على تقوية السلطة الثقافية ليس لدى شكسبير فحسب، بل "النزعة الإنجليزية".

حتى تلك النصوص الأدبية البعيدة، جدلاً، عن الآيديولوجيات الاستعمارية أو حتى الناقدة لها يمكن أن توضع في خدمة الأهداف الاستعمارية من خلال النظم التعليمية التي تقلل من قيمة الآداب المحلية وبواسطة الممارسات النقدية المتمركزة أوروبياً التي تصر على نصوص غربية محددة تكون علامات على ثقافة وقيمة أعلى. إن نشوء الدراسات الأدبية كنوع من فروع الدراسة في الجامعات البريطانية ارتبط حقيقة بالحاجات الملموسة للإداريين الاستعماريين: وتم تشكيل الأدب الإنجليزي كفرع دراسي رسمي في جامعتي لندن وأكسفورد فقط بعد أن بدأ امتحان الخدمة المدنية الهندية يضم ورقة ذات ألف علامة على افتراض أن معرفة الأدب الإنجليزي كانت ضرورية لأولئك الذين سيقومون بإدارة المصالح البريطانية. وبعد ذلك مباشرة اعتبر من الأهمية تعليم السكان المحليين أنفسهم الآداب الغربية. ويشرح توماس بابنغتون ماكولي مهندس الثقافة الإنجليزية في الهند الحالة بإيجاز بارع في مقالته المشهورة "مذكرة حول الثقافة الهندية" كتبها عام 1835: يقول إن الثقافة الإنجليزية ستدوب السكان الأصليين الذين كانوا "هنديين دماً ولوناً" ليصبحوا "بريطانيين في الذوق والآراء والأخلاق والفكر" هؤلاء الناس سيشكلون الطبقة التي

ستحمي في الحقيقة المصالح البريطانية وتساعد البريطانيين في حكم أرض شاسعة وربما صعبة المراس (مكولي 1972: 249).

كان على الدراسات الأدبية أن تلعب دوراً رئيسياً في محاولة إخفاء قيم غربية على السكان الأصليين وبناء الثقافة الأوروبية كثقافة أعلى وكقياس للقيم الإنسانية وبذلك تحافظ على الحكم الاستعماري. يناقش كتاب جاوري فيسواناثان "أقنعة الفتح" هذه المسألة عن طريق فحص الأوراق البرلمانية الإنجليزية والنقاشات التي دارت بشأن التربية الإنجليزية في الهند. الكتاب (مثل عنوانه) يقترح أن الدراسات الأدبية الإنجليزية أصبحت قناعاً للاستغلال المادي والاقتصادي، وكانت شكلاً فاعلاً في السيطرة السياسية. لم يكن الفصل (المدرس) الاستعماري أحد مواضيع الاختبار لتطوير أوضاع واستراتيجيات أصبحت جزءاً رئيسياً من الفرع المعرفي ذاته فحسب، بل إن:

> بعض الفعاليات الإنسانية المرتبطة تراثياً بالأدب - على سبيل المثال، تشكل الشخصية أو تطور الحس الجمالي أو مبادئ التفكير الأخلاقي - اعتبرت رئيسية في تدابير السيطرة الاجتماعية السياسية من قبل حماة التراث ذاته.
>
> *(فيسواناثان 1990: 3)*

الأدب والثقافة إذاً، وفي منجاة من أن يكونا مضادين للساحة السياسية، هما مركزيان بالنسبة لها. ولقد انتُقدت نيسواناثان، مثل سعيد، على أساس أنها لا تهتم بدور الهنود سواء في مقاومة مثل هذه الدراسات الأدبية أو تيسيرها. في الحقيقة فإن العديد من الهنود ذاتهم طلبوا التربة الإنجليزية، بما فيهم المصلحين والوطنيين الذين كانوا يعارضون الحكم الإنجليزي في الهند. وهكذا فإن تشكيل السياسة الاستعمارية البريطانية صاغتها السياسة الأصلانية واستخدمتها، ولم تستورد ببساطة من إنجلترا.

إن إحدى الآيديولوجيات التي دعمت التربية الأدبية كان الافتراض القائل بوجود فراغ ثقافي لا يمكن تذليله بين أولئك الذين ملكوا مدخلاً "طبيعياً" للثقافة الأدبية، وهؤلاء الآخرين الذين كانوا في حاجة لتعلّم هذه الثقافة. وأبعد ما نكون عن

ردم هذا الفراغ، فإن التربية الأدبية سوف تؤكد النقص، وبكلمات شخص يدعى هـ. ج روبنسون.

> كما أن المهرج سوف يدرس غريزياً بخفة ويشعر بالخجل من حذائه المثبتة أجزاؤه بالمسامير في خدر المرأة، فإن العقل الفظ، بالتحدث مع عقول من ثقافة أعلى، ربما يتمكن من أن يرى ويأسي للفارق بينه وبين تلك الفقول.
>
> *(بولديك 1983: 66)*

مثل هذه السيطرة الثقافية كان معناها بالضرورة قمع الإبداع والتقاليد الفكرية لدى أولئك الذين كان عليهم أن يدرسوا الأدب الإنجليزي إن إشارة ماكولي إلى أن رفاً واحداً من الأدب الأوروبي يساوي كل كتب الهند وبلاد العرب هي إشارة رديئة السمعة لكنها ليست فريدة. صحيح طبعاً أن المستشرقين دافعوا عن بعض الأعمال الأصلانية، أمثال نتاجات الهند الثقافية القديمة ونصوصها الأدبية، بيد أنهم أيضاً فعلوا ذلك على حساب الأعمال الفنية المعاصرة الواضح ـ وهكذا فإن النتاج الفكري الأصلاني كان إما محطوطاً من قدره تماماً (كما هي الحال في أفريقيا) أو تم النظر إليه كصفة للماضي الوقور (كما هي الحال في الهند). وسواء مُنحت المجتمعات المستعمرة إرثاً ثقافياً خاصاً بها أم لا، فإن هذه المجتمعات تم النظر إليها على أنها غير جديرة بالتطور على حدّ مستقل.

ما هذه الثقافة التي شُكلت على أنها المقياس الموثوق للقيم الإنسانية؟ وكما يقول الكاتب الاسكوتلندي جيمس كيلمان:

> حينما يتحدث عن سيطرة الثقافة الإنجليزية فنحن لا نشير إلى الثقافة التي تجدها في طريق كينت القديم في لندن، نحن لا نتحدث عن حول التقاليد الأدبية أو الشفوية في يوركشير أو سومرسيت؛ إننا نتحدث حول الثقافة المهيمنة داخل إنجلترا، الثقافة التي تهيمن على كل الثقافات الأخرى التي تعتمد على اللغة الإنجليزية، الثقافة القائمة داخل مجتمع النخبة الصغير الذي يملك السيطرة المطلقة على القواعد الاجتماعية والاقتصادية وقواعد السلطة السياسية في بريطانيا

> العظمى... وليس هناك أدنى شك أنه بمقاييس النخبة الحاكمة في بريطانيا العظمى فإن ما يسمى بالثقافة الاسكوتلندية، على سبيل المثال، هي أدنى درجة مثلما أن الشعب الاسكوتلندي بطبيعة الحال هو أيضاً أدنى درجة. إن منطق هذه المحاججة لا يمكن أن يسير بأي طريقة أخرى. والناس الذين يتبوؤن أعلى المناصب في اسكوتلنده يفعلون ذلك حسب ذلك الافتراض. من يهتم بخلفياتهم، سواء ولدوا وتربوا في اسكوتلنده أم لا، فهذا لا صلة له بالأمر، فهم مع ذلك يحتملون دونية اسكوتلنده. وإذا كانوا اسكوتلنديين أصليين فإنهم إذاً قد استوعبوا مقاييس السلطة الإنجليزية الحاكمة.
>
> *(1992: 71-72)*

يثير كليمان هنا نقطة هامة مفادها أنه لا المستعمرون ولا المستعَمرون هم فئات متجانسة. إن عملية تخفيض القيمة لم تقتصر على المستعمرات البعيدة بل أيضاً اتكلت على تقسيمات الجنس والطبقة والأقلية في الوطن أو في أماكن أقرب إليه وحاولت أن تكلّس هذه التقسيمات؛ وهكذا مثلاً، كما قد بين روبرت كروفورد، فإن تهميش اللغة الاسكوتلندية وآدابها كان خاصية مهمة في "اكتشاف الأدب الإنجليزي" (1992: 16-44). ومع أنه تم رسم الحدود الثقافية والعرقية بدرجات متفاوتة من التعنت في أجزاء مختلفة من العالم، وفي أفريقيا ربما لم يكن من السهل نسيان "لفية" أو عرق حتى أولئك السكان المحليين الذين كانوا مؤثرين لدى أسيادهم المستعمرين، ومع ذلك فنحن بحاجة للاعتراف أن السيطرة الاستعمارية ورطت شرائح من السكان المحليين.

إن بيانات متعددة للآيديولوجيات الاستعمارية في الدراسات الأدبية الإنجليزية توسع نقطة ألتوسير القائلة إن النظم التربوية تشكل وسائل مهمة لنشر الآيديولوجيات المهيمنة. ولكن هل نجح هذا الأسلوب من السيطرة؟ لقد ردد عدد لا حصر له من المثقفين الاستعماريين كالببغاوات سطور أسيادهم، وهذا مقطع من مقالة حازت على جائزة كتبها أحد الطلبة الهنود في الكلية الهندوسية في كالكوتا عام 1841 بعنوان "تأثير المعارف العامة الصحيحة على الهندوسية"

> عند الهندوس كل شيء وجميع الأشياء مجسدة في دينهم. علومهم وفنونهم جميعها موحاة من السماء. ولذلك، إذا تم نبذ عملهم، فإن دينهم يُنبذ معه... إن قلعة الهندوسية هي دين البلاد. هاجم تلك القلعة وسيطر عليها عندها يصبح نظام الهندوسية أرضاً مختلة. وإن علم العالم المسيحي ودينه هو الذي يلتف الآن حول تلك القلعة. وعدد من أسوارها قد انهار ولكنها لم تستسلم بعد: لكننا نأمل قبل مضي وقت طويل أن ينشأ دين العالم المسيحي وعلومه بصورة كاملة في الهند... لكن للأسف، للأسف فإن رجال بلادنا لا يزالون نائمين ـ لا يزالون نائمين نوم الموت. انهضوا ياأبناء الهند، انهضوا وانظروا إلى عظمة شمس الحق!... ونحن الذين شربنا من ذلك الجمال، نحن الذين رأينا تلك الحياة ـ أليس علينا أن نوقظ رجال بلدنا الفقراء؟
>
> *(اقتبس من ماجمدار 1973: 201)*

لقد نقلت مطولاً من هذه المقالة لأنها تردد بوضوح صدى رأي مكولي القائل إن الأدب والعلم والدين كانت في الهند متمازجة (بينما كل منها كان متميزاً في الغرب) ولأن الكاتب كذلك يتبنى بوضوح دور المثقف الهندي ثقافة إنجليزية حسب رأي مكولي؛ هذا المثقف الذي يلعب دور وكيل إنجليزي ويوقظ الجماهير المحلية.

لكن تعتبر المحاكاة عملاً وفياً صريحاً؟ يقترح هومي بابا Homi Bhabha في سلسلة من المقالات أنه يمكن اعتبار المحاكاة طريقة للتملص من السيطرة (1994: 125-133). يستعين بابا بالنظريات اللغوية الأخيرة، اللفظ والذاتية، التي تبين أن الاتصال هو عبارة عن عملية لا يتم إنجازها بصورة كاملة أبداً ويبقى هناك دوماً تفويتاً وفجوة بين ما يقال وما يُسمع. وكما قلنا فإن "الكتاب الإنجليزي" في السياق الاستعماري (النص الغربي، سواء كان دينياً كالإنجيل، أو أدبياً كشكسبير) يرمز إلى السلطة الإنجليزية ذاتها. إلا أن هذه العملية التي يمثل فيها نص أو كتاب ثقافة بكاملها هو تمرين معقد ومشحون بالنهاية. إن عملية تكرار التجربة لا تكتمل أبداً أو تتم، وما تنتجه ليس ببساطة صورة كاملة للأصل، بل شيئاً مختلفاً وذلك بسبب السياق الذي أُعيد إنتاجها فيه. يقترح بابا أن السلطة الاستعمارية تصبح "هجينة" "ومتناقضة" بسبب عملية التكرار هذه، وبذلك تفتح فضاءات للمستعمَر لهدم الخطاب

المسيطر هذه محاججة معقدة سنعود إليها عندما نتحدث عن الهويات الاستعمارية والثورة ضد الاستعمار. أما الآن فللننظر إلى المحاكاة ودراسة الأدب في المستعمرات.

إن العملية التي تم تقديم الدين المسيحي من خلالها إلى الوثنيين، أو بالأحرى المسيحية التي قدمها شكسبير للجهلاء مصممة لتأكيد سلطة تلك الكتب، ومن خلال تلك الكتب سلطة الثقافة الأوروبية (الإنجليزية) ولتجعل الوثنيين أو الجهلاء يشعرون كالمهرجين في مخدع سيدة. إذاً فالهدف هو تأكيد وجود فرق وفجوة لا يمكن سدها بين الشعوب المستعمرة والشعوب المستَعَمرة. لكن محاولة إدخال السكان المحليين في المسيحية تفترض أن هؤلاء السكان يمكن أن تنقلهم الحقائق الثقافية أو الدينية التي تحتفظ بها النصوص الاستعمارية. الافتراض هنا هو أن الفجوة بين الثقافات والناس يمكن سدُّها. إذاً فهناك تناقض جوهري في صميم المحاولة لتثقيف "وتحضير" أو إيثار "الآخر" الاستعماري. يمكننا أن نرى بالتأكيد كيف أن مثل هذا التناقض يتلقفه وتستعمله الشعوب المستْعمرة. لالا هارديال Lala Hardayl وهي التي أسست منظمة غادر Ghadder لمناهضة الاستعمار، استعملت مقولة شايلوك في "تاجر البندقية" التي تبدأ هكذا "أنا يهودي. أليس لليهودي عينان؟" (3، 1، 51-57) لتحاجج أن شكسبير وقف إلى جانب المساواة الإنسانية، وأن علينا أن نتذكر شايلوك إذا ما "أُغرينا في أي وقت لتوبيخ أخ لنا من عرق أو دين آخر أو إيذاءه" (هارديال 1934: 238). الآن، وفي مستوى معين، يمكن أن ينظر إلى مثل هذا التوسل باسم شكسبير على أنه دعم لسلطة هذا الحكيم. لكن في مستوى آخر فإنه بالتأكيد يناجز وجهات النظر الاستعمارية فيما يتعلق بالفارق العرقي بدل قبولها. وهكذا فإن هارديال تحاكي الاستخدامات الإنجليزية لشكسبير من أجل أن تطعن في شرعية الحكم الإنجليزي في الهند.

يمكننا أيضاً تتبع نموذجاً أوسع هنا. دعونا نأخذ الكلية الهندوسية وهي الكلية ذاتها التي أنتجت المقالة التي اقتبسنا منها آنفاً، هذه الكلمة كانت مرتع الحركة القومية الهندية، وكان العديد من القوميين الهنود الأوائل مثقفين ثقافة بريطانية، حتى أنهم استعملوا الأدب الإنجليزي للمحاججة من أجل الاستقلال. أحد أشكال هذه المناقشة قدمه مؤرخو الإمبراطورية الذين ادعوا أن الأدب الإنجليزي (خصوصاً شكسبير) والثقافة الإنجليزية عموماً قد شجعت أفكار التحرر والحرية بين السكان المحليين. استعانت بأفكار عصر النهضة الغربي في الديمقراطية والأخوة لتجعل الهنود

أو الأفارقة يطالبون بالمساواة لأنفسهم! هذه القوة المحركة ربما يرمز إليها على أفضل صورة شخصية كاليبان ولدى شكسبير، إذ يخبر كاليبان بروسبيرو وميراندا:

منحتماني لغة، وفائدتي منها، هي أنني تعلمت كيف ألعن.
فليأخذكما الطاعون الأحمر لأنكما علمتماني لغتكما!

(1، 2، 363-365)

كاليبان يستطيع أن يلعن لأن مخطفيه قد منحوه لغة. لكن هناك مشكلة تصاحب مثل هذا الأسلوب من التفكير وهي أن الدمار أو الثورة ينظر إليها على أنها برمتها نتاج قصور السلطة الاستعمارية ذاتها. وحسب ىأي بابا، أيضاً، فإن فشل السلطة الاستعمارية في إعادة انتاج ذاتها هو الذي يؤدي إلى الدمار المعادي للاستعمار. وكنتيجة لذلك فإنه لا يلتفت إلى المصادر المحلية للنشاط الفكري والسياسي المعادي للاستعمار.

هذا السؤال، فيما إذا كانت اللغة المسيطرة والأدب والثقافة والأفكار الفلسفية يمكن تحويل وجهتها واستخدامها لأهداف تدميرية، قد كان سؤالاً مركزياً للخطابات النسوية وما بعد الاستعمار وخطابات معارضة أخرى. ففي داخل الدراسات الأدبية نجد أن أحد أفضل السجالات النقاشية حول الموضوع حصل بين نجوجي واثيونجو وشينوا أشيبي. يقترح أشيبي أنه بسبب طبيعة التعدد اللغوي في معظم دول أفريقيا، إضافة إلى حصور اللغة الإنجليزية في تلك الدول الناتج عن الاستعمار "فإن الأدب الوطني في نيجيريا وعدد آخر من الدول الأفريقية مكتوب باللغة الإنجليزية أو سوف يُكتب بها". يثير أشيبي هنا الهجانة الإبداعية لدى الكتاب الأفارقة الذي طوعوا اللغة الإنجليزية بما يتناسب مع تجربتهم بدل أن يفعلوا العكس، ويستنتج أشيبي أن:

لا خيار آخر لديَّ. لقد مُنحت هذه اللغة وأنوي أن استعملها... أشعر أن اللغة الإنجليزية ستكون قادرة على نقل أهمية تجربتي الأفريقية. بيد أنها يجب أن تكون لغة إنجليزية جديدة على أن تكون على صلة تامة مع موطنها السلفي، لكن تغير لتناسب أجوائها الأفريقية الجديدة.

(أشيبي 1975: 103)

ولقد اتخذ كتاب ونقاد من أصول أفريقية موقفاً مماثلاً، وهم يعيشون في داخل ثقافات مدنية من أمثال جيمس بولدوين **James Baldwin** وديفيد دابيدين **David Dabydeen** . وفي إجابة إلى أشيبي ويوضح فيها قراره بالكتابة بلغة جيكويو بدل الإنجليزية، يعتمد نجوحي واثيونجو على الروابط المتعددة بين اللغة والثقافة، ويحاجج أن الاستعمار قام باختراقات إلى داخل الثقافة من خلال السيطرة على اللغة. وعنده "أن أدب الأفارقة المكتوب باللغات الأوروبية كان على وجه الخصوص أدب البرجوازية القومية لدى صانعيها، وفي اهتماماتها الثيمية واستهلاكها" (1986:ب). هذا الأدب كان جزءاً من الثوران العظيم المعادي للاستعمار والإمبريالية في كل أنحاء المعمورة، غلا أنه أصبح أدباً متشائماً ومخيباً للأمل لدى أولئك الذين وصلوا إلى السلطة في البلدان التي كانت ترزح تحت نير الاستعمار، ثم تشوشها هذا الأدب بتناقضاته لأنه أراد مخاطبة "الشعب" الذي لم يتلق التعليم المدرسي باللغات الأوروبية (1986:21). ينظم نجوحي تقسيماً بين الكتاب الذين كانوا جزءاً من أولئك الناي وكتبوا باللغات المحلية، وأولئك الذين تمسكوا باللغات الأوروبية، وبهذا يقترح تداخلاً عضوياً بين الهويات الثقافية والسياسية والوسط الذي يتجزبه التعبير الأدبي.

كيف يمكننا حلّ تلك المسائل؟ لقد تبنى كتاب مرموقون معاً دون للاستعمار كلا هذين المنظورين. وأكثر من ذلك فإن اختيار اللغة لا يمثل دوماً وبوضوح مواقف آيديولوجية أو سياسية. كتب سولامون ت. بلاتجي **Solomon T. Plaatje** وهو أحد الأعضاء المؤسسين لحزب **African National Congress**، رواية بعنوان مبودي **Mbudi** سنة 1930 قال عنها بأنها ستكون تماماً مثل أسلوب رايدر هاجارد **Rider Haggard** عندما يكتب عن قبائل الزولو". يرفع بلاتجي صوته ضد حرمان الاستعمار للأفارقة بكلمات مستلهمة من شكسبير، وأشكال التعبير الشفوي الأفريقية والإنجيل وبالمثل فإن كتابة جورج لامنج لرواية يستعمل فيها شكلاً استعمارياً من أشكال الكتابة ليناهض به إدعاء المستعمر في حقه بالثقافة. من ناحية أخرى فإن الكتاب الذين يعبرون عن أنفسهم باستعمال اللغات المحلية هم ليسوا بالضرورة معادين للاستعمار أو ثوريين، وربما يكونون "مصابين" بالأشكال والأفكار الغربية على أية حال، كما هي الحال مع كاتب رواية إندوليخا **Indulkha** بلغة مالايالام، التي ناقشناها سابقاً. ومع ذلك فإن الابتعاد عن الثقافة الاستعمارية يكون

علىالغالب شرط ضروري مسبق للالتفات بجدية إلى الآداب والثقافات التي انخفضت قيمتها في ظل الاستعمار.

تثير الدراسات الأدبية كذلك سلسلة من الاستراتيجيات. تاريخياً، استعمل شكسبير في جنوب أفريقيا للطعن في العنصرية بالإضافة إلى دعمها. حدثت المطاعن داخل النظام التربوي وخارجه على السواء؛ وكان المثقفون والقادة السياسيون الأفارقة غالباً ما يستعملون شكسبير إما للتعبير عن صراعاتهم النفسية والسياسية أو لتحدي الآيديولوجيات المسببة للخلاف والشقاق. لكن ما مدى تأثير مثل هذه الاستراتيجية ـ هل علينا استعمال جوزيف كونراد الذي دعاه اشيبي "عنصرياً لعيناً" لكي نناهض الاستعمار؟ ربما أن شكسبير وكونراد لا يزالان يُدّرسان ويقرأن في عالم ما بعد الاستعمار، فلم لا؟ وهكذا يحاجج مارتن أروكن **Martin Orkin** أنه بالإمكان استعمال شكسبير تدريجياً داخل سياق جنوب أفريقيا. لكن في الوقت ذاته من الضرورة تحدي القوانين **Canons** ذات المركزية الأوروبية والتي لا تزال تدرًس في أجزاء عديدة من العالم الذي كان ذات مرة مستعمراً (وداخل المدارس والجامعات في داخل أوروبا والولايات المتحدة). وهكذا فإن الجهد المبذول لتخصيص شكسبير لغرض ما، حسب دايفيد جونسون، سوف يؤخر الانتقال في اتجاه منهج جديد أكبر مغزى. بالطبع، فإن مجرد إعادة خلط النصوص لا يستلزم تحولاً في المنظور السياسي أو النظري، وسوف يقتضي تفكيك الاستعمار أكثر من مجرد تعليم النصوص الأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية. هذه النصوص أيضاً مكتوبه عبر موشور سياسي ضخم ويمكن تدريسها من وجهات نظر متعددة. ومع ذلك، فإن عدداً من الكتب الأخيرة التي تدور حول "أدب ما بعد الاستعمار" تأخذ بعين الاعتبار فقط الآداب المكتوبة باللغة الإنجليزية، أو المتوفرة بكثرة من خلال الترجمة، أو تلك الكتب التي وصلت إلى قوائم أعلى المبيعات في أوروبا والولايات المتحدة، وهذا أمر خطير. إننا بالتأكيد بحاجة إلى توسيع منظورنا حول مفهوم الاستعمار. ولدى إدوارد سعيد يصبح من الأهمية القراءة خارج الثقافة الغربية لنصبح مقارنين بمعنى جديد "فأن نقرأ جين أوستن دون أن نقرأ كذلك فانون وكابراك... معناه أن نفصل الثقافة الحديثة عن التزاماتها وتوابعها" (1995:38). إلا أن مثل هذه الممارسة غير كافية لدى عدد من مثقفي العالم الثالث وفنانيه. ينبغي استرداد آداب الشعوب اللاغربية والاحتفاء بها

وإعادة توزيعها، وإعادة تفسيرها ليس من أجل تعديل وجهة نظرنا بالثقافة الأوروبية فحسب، بل كجزء من عملية تفكيك الاستعمار.

وهكذا فقد شقت دراسة الاستعمار في علاقته بالأدب ودراسة الأدب في علاقته بالاستعمار طرقاً جديدة مهمة للنظر إلى كليهما. والأكثر أهمية ربما يكون الطريقة التي أثرت من خلالها النظرية الأدبية والنقدية الأخيرة في التحليل الاجتماعي. إن التطورات في النقد الأدبي والثقافي لم تقتضي أن تقرأ النصوص بطرق أشمل وأغنى في خلفيتها فحسب، بل بالمقابل اقترحت أيضاً ان العمليات التاريخية والاجتماعية نصية لأنه لا يمكن استعادتها إلا من خلال تمثيلها فقط، وتلك التمثيلات تستدعي استراتيجيات آيديولوجية وبلاغية مثلما تستدعي ذلك النصوص القصعية. إن التجانس بين النص والنسيج (Text / Textile) ربما يكون مفيداً هنا: فالتحليل النقدي يفك السداة واللحمة لأي نص سواء كان أدبياً أو تاريخياً، من أجل النظر في كيف أنه صيغ في المرة الأولى. والاستعمار، من منظور طرق القراءة تلك، ينبغي أن يفسر كما لو أنه نص يتألف من ممارسات مادية وتمثيلية هي في متناولنا عبر سلسلة من الخطابات، كالخطابات العلمية والاقتصادية والكتابات الأدبية والتاريخية والأوراق الرسمية والفن والموسيقا والموروثات الثقافية والقصص الشعبية وحتى الإشاعات (7).

النصية، والخطاب والعمليات المادية

إذا كانت النظرية النقدية والثقافية قد وسعت مجال دراسات الاستعمار، فإنها تطرح مشكلات حقيقية أمام ممارسة نقدية مادية محددة تاريخياً. إن الفكرة القائلة إن العمليات والممارسات التاريخية يمكن تحليلها من خلال النظر إليها على أنها "نصوص" قد أثبتت أنها مفيدة وإشكالية. يزعم بعض النقاد الذين يعملون في حقل نظرية ونقد ما بعد الاستعمار أن النصوص الأدبية أخذت تحل محل العمليات الاجتماعية، فتحليل التمثيل والخطاب يحل محل جميع نقاشات الحوادث والواقع المادي. وقد تم الاقتراح أن هذا الاتجاه ينبثق من الاستشراق الذي يحدد النصوص الأدبية على أنها ساحة قتال استعمارية. بيد أن الاستشراق يحلل النصوص وأنواع الخطابات من خلال علاقتها بمجال مؤسساتي معين. وفي دراسات تالية، ينشأ

مفهوم جديد للخطاب "كنص"، وهذا ما توضحه المقولة التالية لباحثين رياديين في هذا المجال.

> **ربما تكون العلاقات الإمبريالية قد نشأت في البداية عن طريق البنادق والمكر والمرض، بيد أن هذه العلاقات تم المحافظة عليها في مرحلتها الاستجوابية بواسطة التناص في الغالب على مستوى رسمي... وغير رسمي. الاستعمار (مثل نظرية التفرقة العنصرية) إذاً هو عبارة عن تشكل خطاب، وكعملية خطاب فإنه يستجوب الرعايا الاستعماريين عن طريق دمجهم في منظومة من التمثيل.**
>
> *(تيفين ولوسون 1994: 3)*

إن معادلة "البنادق والمكر والمرض" مع "التناص" هو بالضبط ما يزعج بعض الباحثين: فمثلاً سوميت ساركار Sumit Sarkar يجد أن تأكيد جاوري فيسواناثان أن الدراسات الإنجليزية أصبحت جوهر الهيمنة الاستعمارية، بينما طُرحت ممارسة القوة المباشرة كوسيلة للحفاظ على النظام الاجتماعي، وإ أمام الوحشية البريطانية المستمرة في الهند (1994: 218- 223). وفي تسعينيات القرن التاسع عشر أصبح العرض الجمالي أمراً رئيسياً لعمليات الإمبريالية (موريس 1982)، ولكن كما يقترح إيليك بويمر Elleke Boehmer "فإن نقاشات النص والصورة تضفي قناعاً على حقيقة الإمبراطورية هذه المتمثلة في أعداد الذين يموتون في الحروب الاستعمارية وفي عصابات العمل أو نتيجة المرض والجوع والنقل (1995: 20). إن العديد من الكتابات الدائرة حول خطاب الاستعمار وما بعد الاستعمار ربما لا تفضل صراحة ما هو نصي، لكنها تفعل ذلك سراً عندما تفسر العلاقات الاستعمارية من خلال النصوص الأدبية فقط. وآخرين لا يركزون بالضرورة على الأدب فقط، إلا أن تحليلهم للخطاب الاستعماري يغبش العلاقة بين ما هو مادي وآيديولوجي، مما حدا بأحد النقاد أن يحذر أن "الدعوة إلى دراسة جماليات الاستعمار ربما تؤدي بنا إلى تجميل الاستعمار وإنتاج نسخة راديكالية أنيقة من الحنين إلى الحكم" (ديركس 1992: 5).

وقد اتهم عبد الجان محمد (1985) وبينيتا باري (1987) ونقاد آخرون منظرو ما بعد الاستعمار أمثال هومي بابا وجاياتري سبيفاك "بالمغالاة بالخطاب" ـ بإهمال الأوضاع المادية للحكم الاستعماري من خلال التركيز على التمثيلات الاستعمارية. أود أن أقترح

أن هذه النزعة سببها حقيقة أن ما يُروَّج على أنه "نظرية ما بعد استعمارية" قد نشأ في الغالب داخل الدراسات الأدبية الإنجليزية. فيتقلص معنى "خطاب" إلى "نص" ومن نص إلى "نص أدبي" ومن نص أدبي إلى نصوص كتبت باللغة الإنجليزية لأن هذا هو رأس المال الأكثر ألفة لدى النقاد. إن كتاب قارئ دراسات ما بعد الاستعمار مثلاً يهدف إلى "المساعدة في إعادة النظر في الممارسة التعليمية داخل الدراسات الأدبية بالإنجليزية" ولذلك فهو مهتم بالدرجة الأولى "بتأثير آداب ونقد ما بعد الاستعمار على الشكل الحالي للدراسات الإنجليزية" (آشكروفت وآخرون 1995: 4) إن أول مشكلة في هذه المقاربة هي أنها تقصر "آداب ما بعد الاستعمار" على نصوص مكتوبة بلغات إنجليزية متنوعة. ثانياً، دراسات ما بعد الاستعمار موضوعة بصورة تامة داخل الدراسات الإنجليزية، وهو موضع لا يحدد بصورة خطيرة مجال دراسات ما بعد الاستعمار فحسب، بل له تورطات implications خطرة في منهجيتها. فعزل النص عن السياق هو إشكالية قديمة ومستمرة في الدراسات الأدبية. إن العقيدة التقليدية للإنساني الليبرالي وضعت الأدب العظيم "فوق" السياسة والمجتمع، وأعطت مدرسة النقد الجديد الأولوية للكلمات على الصفحة، وحتى بعض المقاربات الأخيرة كالتفكيكية يمكنها الاستمرار في التفكير بالنصوص الأدبية بمعزل عن سياقاتها. ومع أن الدراسات الإنجليزية التنقيحية أكثر سياقية وتداخلاً مع فروع المعرفة، إلا أنها ليست متحررة أتوماتيكياً من هذا الميل الانعزالي، وهذا يعود جزئياً إلى أنه يصعب حقاً تحقيق الروابط بين التمثيل والواقع. وهكذا فنحن أمام وضع ظاهري التناقض إلى حد ما: فمن ناحية يمكننا أن نرى سلطة النصوص، ونقرأ السلطة كنص؛ ومن ناحية أخرى فإن الاستعمار كنص يمكن أن يُختزل إلى مجال بعيد عما هو اقتصادي وتاريخي، وبذلك يتكرر العزل الذي قام به المحافظ والإنساني للنص الأدبي عن السياقات التي أُنتج فيها وانتشر.

لقد أصبح رفض التقسيمات التجريبية بين ما يدعى "واقعي" وآخر "آيديولوجي" أمراً مألوفاً، وبالطبع فليس بالإمكان تقسيمهما بأية طريقة واضحة. غير أن من المهم أيضاً الاستمرار في التفكير بشأن التداخلات والفروقات بين النصوص الاجتماعية والأدبية، وبشأن ما نعنيه بقولنا "نصي" "وخطابي". ومن المفيد أيضاً أن نذكّر أنفسنا أن الخطاب ليس مجرد كلمة أخرى تعني تمثيلات، بل إن تحليل الخطاب يقتضي بالأحرى فحص الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي تنشأ داخلها تمثيلات معينة.

ينبغي أن تقودنا دراسة الخطاب الاستعماري إلى فهم أوفى للمؤسسات الاستعمارية بدل أن تبعدنا عن هذه المؤسسات.

يعتمد السلب الاقتصادي وإنتاج المعرفة واستراتيجيات التمثيل على بعضها البعض في أي سياق استعماري. وكانت طرق معينة في رؤية وتمثيل الاختلاف العرقي والثقافي والاجتماعي أساسية لبناء مؤسسات السيطرة الاستعمارية، كما أنها غيرت كل مظهر في المجتمع المدني الأوروبي. فالبنادق والمرض لا يمكن فصلهما، حقيقة، عن الطرق الآيديولوجية في تحويل الشعوب المستعمَرة إلى "آخر". إن جمع المعلومات عن الأراضي والشعوب اللاأوروبية وتصنيفها بطرق متعددة قررت استراتيجيات للسيطرة على هذه الأراضي والشعوب. إن الأنماط المختلفة "للهندوسي الوديع" "والزولو المحارب" "والتركي البربري" "وآكل اللحوم في العالم الجديد" أو "المغتصب الأسود" كلها نشأت خلال أوضاع استعمارية معينة وضعت من أجل سياسات استعمارية مختلفة. فمن خلال إسناد بعض الخصائص إلى قبائل وجماعات معينة في الهند وأفريقيا لم تُقوِّ السلطات الاستعمارية الفوارق بين السكان المحليين فحسب، بل استخدمت "أعراقاً" معينة لشغل مهن محددة كعمال الزراعة، والجنود، وعمال المناجم أو المستخدمين المحليين. ففي بولاوايو الواقعة في تونجا أُجبر الناس على الاعتماد الخطير على العمل بالأجرة لأنهم كانوا بعيدين عن المناجم والأسواق الأخرى. وهكذا أُلحقوا بأقذر أنواع العمل وأقساها من الناحية الجسدية وأقلها أجرة، وبعد فترة من الزمن قال الأوروبيون إن "لدى التونجا صلة فطرية بالعمل اليدوي" (رينجر 1982: 129).

بالطبع لم تكن أنماط الأعراق والجماعات متماثلة على مر الزمن: فإثر تمرد سنة 1857، كما ناقشنا ذلك سابقاً، تبدلت شخصية "الهندوسي الوديع" إلى صورة الهندوسي المغتصب، وهي الصورة التي اقتربت كثيراً من نمط الرجل الأسود المتوحش الذي نشأ في السياق الأفريقي. إن ما يدعى أولاد كيب **Cape Boys** استخدمهم البيض في البداية في العمليات العسكرية ضد شعوب الشونا ونديبيلي، لكنهم عندما بدأوا ينافسون البيض كمزارعي خضروات وحرفيين وسائقي نقل، تم تنميطهم على أنهم مخمورون يصعب ضبطهم (رينجر 1982: 127- 128). الأنماط تعمل أيضاً ترادفياً مع علاقات السلطة ما قبل الاستعمارية. ففي الهند ارتدت هذه الأنماط أثواب تقسيمات طبقية واضحة، فعلى سبيل المثال نُسب المكر

والخداع إلى طبقة البراهمة العليا، وهم تقليدياً سدنة الثقافة والتعليم، كما اعتبرت السلطات البريطانية أيضاً عدداً من الشعوب القبلية التي اضطهدتها الطبقات العليا، تاريخياً، وأبعدتها إلى أطراف المجتمع الهندوسي أقل ثقافة وأكثر ولعاً بالحرب وصبيانيون وساذجون.

إن علوم الأعراق الاستعمارية وقوائم الشعوب المُستعمَرة نظمت بعض تلك التقسيمات وغذّت صناعة القرار بدرجات متنوعة. وأُقحمت مؤسسات وممارسات مختلفة في مثل هذه العملية. فالتصوير، على سبيل المثال، زُجَّ به في خدمة علم الأعراق الاستعماري كما في مؤلّف شعب الهند الشهير، وهو سلسلة من ثماني مجلدات نشره بين 1861 و 1875 قسم السياسة والأسرار في مكتب الهند في لندن، والذي أصبح قراءة أساسية لدى إداريي الاستعمار. وأعلن من جديد عن مفاهيم الاختلاف الموجودة مسبقاً من خلال 500 صورة تقريباً قدمها هواة وظفتهم الحكومة المدنية أو الجيش، وكل صورة مصحوبة "بنص وصفي" مختصر. هذه المجلدات تحاول عصر التنوعات المربكة لشعوب الهند إلى فئات من الطبقة والعرق والدين والمهنة التي لا ينظر إليها على أنها متحركة ومتطورة، بل على أنها ميراث ثابت نوعاً ما من الماضي البعيد. يُظهر مؤلف شعب الهند محاولة السيطرة على رعايا الاستعمار وتمثيلهم على أنهم أجانب غير قابلين للتغيير، وهكذا فالمؤلف يمثل تطفل النظرة الاستعمارية والعجز عن فهم ما تحاول تنظيمه. بيد أن طرق التنظيم هذه لم تقتصر على طرق التمثيل البريطانية والاستعمارية والمحلية المستخدمة ضد بعضها بعضاً، فقد نُظِّم إحصاء جودبور لعام 1891 والذي أمر به مهاراجا ماروار حسب تقسيمات طبقية وقبلية وهو موضح بالصور البيضاء والسوداء.

إن الارتباط بين الصور الفوتوغرافية وجمع المعلومات العرقية وشبه العلمية والقيام بإحصاء، وسياسة الاستعمار تؤكد على الصلات المعقدة والدقيقة والمتناقضة بين التمثيلات والمؤسسات والسياسات الاستعمارية. ولقد أقامت الأبحاث التي أجريت مؤخراً مثل هذه الصلات فيما يتعلق بالمعرفة العلمية والمؤسسات والمسرح والسينما والفن وعلم رسم الخرائط وتخطيط المدن والمتاحف والمؤسسات التربوية والقانونية والطبية والسجون والمؤسسات العسكرية وغيرها. وتؤكد مثل هذه الدراسات أن الأوجه الثقافية والخطابية والتمثيلية للاستعمار ينبغي ألا يعتقد مطلقاً أنها تعمل بعيداً عن أوجهه الاقتصادية والسياسية وحتى العسكرية. فمنذ البداية ارتبط

استخدام السلاح إلى حد بعيد باستخدام الصور: فالعنف الإنجليزي في فيرجينيا الاستعمارية على سبيل المثال تم تبريره عن طريق تمثيل الأمريكيين الأصليين كشعب عنيف وثائر. إذاً فمنذ البداية وُجد ما يسميه عبد الجان محمد "علاقة تكافلية عميقة بين ما هو خطابي والممارسات المادية للإمبريالية (1985: 64).

في مسرحية ترجمات Translations للكاتب برايان فرايل يعرض الصراع الاستعماري في إيرلنده كمنافسة على الكلمات واللغة وتظهر هذه المسرحية التي تجري أحداثها في مدرسة رديئة في دونيجال عام 1833 كيف حاول راسمو الخرائط البريطانيون بمساعدة إيرلندية أن يُنقحروا ويحولوا للإنجليزية أسماء غالية Gaelic لأماكن متعددة في إيرلنده. في الوقت ذاته فأيام المدرسة الرديئة معدوده بسبب وجود نظام تعليمي وطني بالإنجليزية في المستقبل القريب. في هذه المسرحية القوية يختلط البتر اللغوى لإيرلندة مع اختراق الأرض ووضع الخرائط لها. وفي الوقت ذاته فإن عدم فهم الإنجليز للغة الجايلك Gaelic مقياس للمسافات التي تفصل بين المستعمرين والمستعمَرين واعتمادهم على التابعين الإيرلنديين هو تعليق على طبيعة السلطة الاستعمارية وعلى الوضع المعقد لرعايا الاستعمار. إن يولاند الإنجليزي يحتاج إلى مساعدة أوين الإيرلندي لإعادة تسمية أسماء الأماكن الإيرلندية، لكنه لا يقدر حتى على نطق اسم صديقه الإيرلندي بصورة صحيحة.

أوين: أعتقد أننا نستطيع تحويلها (بن نا هابهان) إلى بنوين، ولكن بطريقة ما تبدو ذات طبيعة غير محددة. (يغمض يولاند عينيه ثانية).

يولاند: استسلم

أوين: (على الخريطة) لنعد إلى المبادئ الأولى. ما الذي نحاول فعله هنا؟

يولاند: سؤال وجيه.

أوين: إننا نحاول أن نسمي ونصف في الوقت ذاته تلك القطعة الصغيرة الندية الصخرية الرملية من الأرض حيث يدخل ذلك السيل الصغير إلى البحر، وهي منطقة تعرف محلياً بن نا هابهان Bun na hAbhan... بيرن فوت Burn Foot ماذا تقول في أن نسميها بيرن فوت؟

يولاند (دون اكتراث) جيد يا رولاند. بيرن فوت جيد.

أوين: جورج، اسمي ليس...

يولاند: ب ـ ي ـ ر ـ ن ف ـ و ـ ت؟

اتهم بعض النقاد فرايل بتمييع القضايا الاقتصادية إلى سياسة اللغة، لكن ديكلان كيبيرد Declan Kiberd يقول في كتابه الهام عن الاستعمار الإيرلندي.

> إن الصراع من أجل القدرة لتسمية الذات وحالة المرء نفسه مسنون بصورة رئيسية داخل الكلمات، وعلى الأخص في الأوضاع الاستعمارية. وهكذا بدل أن يكون الاهتمام باللغة أمراً يظهر تراجعاً، ربما يكون استقصاءً في أعماق اللاشعور السياسي.

الغالية أزيلت تقريباً كلغة، وهذه المسرحية كتبت ومثلت بالإنجليزية مع أنه يتصور أن أحداثها تجري بالغالية. هذه طريقة ذكية لجعل نظارة "ما بعد الاستعمار" ينتقدون نقصهم الإيرلندي ويفكرون بإرث الاستعمار.

يذكّرنا كيبرد أيضاً أن المعنى الجذري لكلمة "يترجم" كان "يُخضع" (1995: 624). هذه نقطة هامة، ذلك أن المحاولات الاستعمارية في تصنيف المجتمعات اللا أوروبية وتسجيلها وتمثيلها وإدارتها، كما رأينا سابقاً، كانت محاولات لإعادة تنظيم عوالم غالباً ما كانت غير مفهومة لدى الأسياد، ولجعل هذه العوالم أكثر خضوعاً وفهماً من أجل الاستهلاك الإمبريالي. هذه المحاولات أعادت بناء عالم المستعمرين، بصورة عنيفة على الأغلب، وولدت مفاهيم وصور وكلمات وممارسات جديدة تشير إلى التعقيد الذي تتمتع به "الترجمات" الاستعمارية، وهي عملية يظهرها بذكاء وصف غاناناث أوبيسيكر Gananath Obeyesekere الرائع للصدام بين جيمس كوك ورجاله مع سكان جزر المحيط الهادي. يظهر أوبيسيكر كيف أن "العبارات حول أكل لحوم البشر" الواردة في مذكرات وكتابات كوك ورفاقه الذين كان بعضهم من علماء الأعراق التابعين للهيئة الملكية "تفصح أكثر عن العلاقات بين الأوروبيين والمتوحشين خلال الصدام المبكر والمتأخر أكثر مما تفصح عن طبيعة أكل لحوم البشر عند المتوحشين مع أنها عبارات تتصل بعلم الأعراق (1992: 630). واستفسر البحارة البريطانيون بإفراط في جميع جزر بحر الجنوب التي زاروها عن أكل السكان المحليين للحوم البشر لأن:

> أكل لحوم البشر هو ما رغب جمهور القراء البريطانيين سماعه، لقد كان هذا تعريفهم للمتوحش. وهكذا كان السؤال الذي طرحه كوك في جميع الأماكن التي زارها والذي لم يكن مفر منه حول أكل لحوم البشر وقد أقنعت الأجوبة في معظمها كوك بانتشاره الشائع.
>
> *(635 :1992)*

إلا أن مصدر هذا التأكيد كان أولئك الناس الذين أكلوا اللحم البشري وأولئك الذين لم يأكلوه. ولدى البحث في ذلك يقترح أوبيسيكر أن إجابات السكان المحليين اعتمدت على الاستنتاج المعاكس وهو أن أسئلة البريطانيين نشأت من حقيقة أن البريطانيين أنفسهم كانوا من أكلة لحوم البشر وأنهم أرادوا أكل سكان الجزر.

> اعتمدت فرضية أهل جزر الهاواي على مراسيم الفطرة السليمة. ها هنا مجموعة من الناس الشعث، القذرين الجائعين يصلون إلى جزيرتهم يلتهمون أنفسهم على الطعام، ويطرحون أسئلة عن أكل لحوم البشر. وبما أن أهل الهاواي لم يعرفوا أن استفسار البريطانيين كان فرضية علمية استنتجوا عملياً أن هؤلاء الناس الجائعين كانوا يسألون عن أكل لحوم البشر لأنهم كانوا هم أنفسهم من أكلة لحوم البشر، وربما يأكلون حقيقة أهل هاواي. إذا استطاع الإنجليز أن يسألوا ما بدا لأهل هاواي سؤالاً سخيفاً. فيما إذا كانوا يأكلون أعداءهم المذبوحين في المعركة ـ فليس من غير المعقول أن يتوصل أهل هاواي إلى استنتاج آخر يقول بما أن البريطانيين قد ذبحوا عدداً كبيراً من أهل هاواي، إذاً فهم الذين كانوا يأكلون أعداءهم المذبوحين.
>
> *(634 :1992)*

ويقترح أوبيسيكر أيضاً أن الوجود البريطاني كان "حدثاً جديداً مرضّياً" في تاريخ المنطقة أنتج "خطاباً جديداً حول أكل لحوم البشر". وبما أن أولئك الذين لم يأكلو اللحم البشري (كأهالي هاواي) تظاهروا بأكل لحوم البشر، فإن أولئك الذين أكلوه (كالماوري) بالغوا بذلك لكي "يخيفوا (الأوروبيين) وذلك في سياق قوة غير متساوية إذ لم تكن أسلحتهم شيئاً بالمقارنة مع بنادق الأوروبيين" (1992 : 646).

وهكذا ينشأ أكل لحوم البشر من حوار معقد جداً بين الأوروبيين والبولينيسيين مما يؤثر في كل من "ممارسة الإنجليز لعلم الأعراق وممارسة شعب الماوري مؤخراً لأكل لحوم البشر". ويفترض أوبيسيكر أن شعب الماوري أكلوا اللحم البشري ذات مرة لأن ذلك مجرد جزء من شعائر التضحية الإنسانية، ولكن في استجابة للتواجد الاستعماري، أصبحت طريقة للهجوم المعاكس وأصبحت "أكل لحوم بشر واضح" حيث تم التهام أعدائهم بأعداد كبيرة. إذاً "كان أكل لحوم البشر على نطاق واسع ردة فعل على التواجد الأوروبي" وجُدِّدت المعتقدات القديمة القائلة إن التهام العدو يقوي المنتصر وأصبحت دليلاً على الصراع الاستعماري من أجل السلطة وبهذا التفسير تعرض التمثيلات والصور والأنماط على أنها جزء متمم للعنف الاستعماري. وكما يذكرنا أوبيسيكر فإن:

> الخطاب ليس مجرد كلام؛ إنه مغروس في سياق تاريخي وثقافي ويعبر عنه غالباً في إطار سيناريو أو إنجاز ثقافي. إن الخطاب يتعلق بالممارسة: ممارسة العلوم، وممارسة أكل لحوم البشر. وبمقدار ما يتطور الخطاب يبدأ بتوليد الممارسة.
>
> *(650 :1992)*

([illegible])

[illegible]

[illegible]

[illegible]

2

هويات استعمارية
وما بعد استعمارية

بناء الفارق العرقي والثقافي

هل البشر جوهرياً متشابهون أم مختلفون؟ وهل يعرَّف الاختلاف أساساً عن طريق الخصائص العرقية؟ لقد شغلت هذه الأسئلة الخطابات العرقية والاستعمارية والقصص والعلوم المرافقة لها بالإضافة إلى الفكر المعارض للاستعمار. إن تحويل أعداد هائلة من الناس إلى "آخرين" وتأسيسهم متخلفين ودونيين اعتمد على ما يسميه عبد الجان محمد "مجاز مانوي" ينتج فيه تضاد خطابي ثنائي عنيد بين الأعراق (1985: 60). مثل هذه التضادات، كما ناقشنا ذلك سالفاً، مهمة ليس من أجل خلق صور "الذات" الخارجية فحسب، بل مهمة بالدرجة ذاتها لبناء "الذات" الداخلية، (وهي عادة "ذات" الرجل الأوروبي الأبيض). لذلك فإن عدداً من الانتقادات المعادية للاستعمار وما بعد الاستعمار مشغولة بكشف الطريقة التي تعمل بها مثل هذه التضادات في التمثيلات الاستعمارية. أما الآن فقد بدأ عدد من النقاد يتساءلون ونحن في سياق كشف الوظيفة التاريخية والآيديولوجية لهذه التضادات إن كنا نواجه خطر إعادة إنتاجها. بكلمات أخرى هل نحن الآن نكرر أهمية الاختلاف والآخروية الثقافية / العرقية ولو من منطلق آيديولوجي مختلف عن منطلقات أنواع الخطاب الاستعماري؟

بالطبع، في الواقع فإن أي تضاد ثنائي بسيط بين "المستعمرين" "والمستعمرَين" أو بين الأعراق يوهنه حقيقة وجود اختلافات ثقافية وعرقية في داخل كل مقولة من تلك المقولات بالإضافة إلى معابر بينها. ما هي استراتيجيتنا في تفكيك تراثات مثل هذه المعتقدات؟ لقد أكد عدد من النقاد أبرزهم هومي بابا فشل أنواع الخطاب الاستعمارية في

إنتاج هويات ثابتة مستقرة، واقترح، أن معابر ذات أنواع مختلفة من "الهجانة" "والتأرجح" تصف على نحو كافٍ وأفضل ديناميات الصدام الاستعماري. إلا أن جان محمد يحاجج أن التأرجح ذاته نتاج "النفاق الإمبريالي" وتحتها جميعاً يوجد تفرع مانوي (ثنوي) بين المستعمر والمستعمَر هو الذي يؤسس العلاقات الاستعمارية. تلك أسئلة دقيقة سنعالجها من خلال فحص أنواع متعددة من الخطابات حول الاختلاف العرقي وكيف تعمل فيما يتعلق بالطبقة والنوع والجنسانية وتسلسلات اجتماعية أخرى.

بداية، ليس التنميط العرقي نتاج الاستعمار الحديث وحده بل يعود إلى العصور الإغريقية واليونانية التي تقدم بعض القوالب الموجودة للصور الأوروبية التالية "للبرابرة" والخارجيين. وجددت تلك القوالب في أوروبا القرون الوسطى وأوروبا الحديثة حيث أصبحت الديانة المسيحية "الموشور الذي تنكسر من خلاله كل معرفة العالم" (مايلز 1989: 16). ولكن بما أن الإنجيل قال بأن كل البشر إخوة انحدروا من نفس الأبوين، فإن وجود "المتوحشين" "والمسوخ" لم يكن يسهل تفسيره. أحد الاستجابات كان في تعريفهم بأنهم مخلوقات استحقوا غضب الله ـ ومن هنا كان ربط الإنجيل للون الأسود مع نسل هام بن نوح السيء وقوى البشر. بيد أن مثل هذا التفسير خلق مشكلات مفهومية أكثر مما حل. وإذا كان هناك أصل واحد للإنسانية كلها، فمن المسلَّم به أن أولئك الناس الساقطين يمكن إعادتهم إلى الحظيرة وتحويلهم إلى الطرق المسيحية. لكن هل يمكن التخلص من الاختلاف العرقي بهذه السهولة؟ في بدايات العصور الحديثة كانت أقوال مأثورة مثل استحالة "تحويل الإثيوبي إلى أبيض" تستعمل عموماً لإظهار القاعدة البيولوجية وبالتالي ثبات العرق واللون. وعلى سبيل المثال، يظهر كتاب توماس بالمر مائتي شعار وهو أول كتاب رموز معروف في انجلترا (نشر أول مرة عام 1565) تحت عنوان "أشياء مستحيلة"، رجلين من البيض يغسلان رجلاً أسود. الأبيات المصاحبة هي التالية:

لماذا تغسلان رجل جزر الهند؟
قلب الهراطقة القاسي
الأكثر سواداً بكثير من الخلد؛
شفاهاً أو كتابة يبحث عن النظافة
وينفخ على الفحم فيخمده تماماً

(1998: 56)

كانت هذه الصور شائعة جداً خلال القرنين السادس والسابع عشر. وفي أوروبا القرون الوسطى وبدايات العصر الحديث تم تشكيل الهويات المسيحية في معارضة للإسلام واليهودية والوثنية (التي جسدت على نحو طليق جميع الديانات الأخرى، وعبادة الطبيعة، والوثنية والمذهب الروحي). قبل كل شيء، كان الإسلام هو الذي لعب دور الثنائي الضدي للمسيحية والمهدِّد لها (تشيو 1937). وهكذا أصبح الاختلاف الديني (غالباً بصورة مشوشة) دليلاً على الاختلافات العرقية والثقافية والإثنية واستعارة لها. وبذلك تضم إشارة شايلوك إلى "قبيلته" جميع ظلال ذلك المعنى. في البداية كان مصطلح "بربري" يشير إلى المسلمين العرب، ولكن مع أن كل المسلمين لم يكونوا داكني البشرة (وتزدحم كتابات الرحالة والنصوص الأدبية بالإشارات إلى البرابرة البيض) صار البرابرة يرتبطون بالسواد بصورة ساحقة، كما يتضح من مصطلح "البرابرة السود". هذا التحامل الديني ضد اللون الأسود والإسلام قوّي الرابطة بينهما، إذ نُظر إلى كل منهما على أنه من صنع يدي الشيطان * .

ومع التوسع الاستعماري الأوروبي، وبناء الأمم، قويت تلك الأفكار الباكرة (ونقائضها) وتوسعت، وأعيدت صياغتها. ورغم الاختلافات الهائلة بين المشاريع الاستعمارية للأمم الأوروبية المتنوعة، يبدو أنها تنشيء نماذج متماثلة نوعاً ما من "الخارجيين" سواء من أولئك الخارجيين الذين جابوا في البعيد أطراف العالم، أو أولئك الذين توارو بصورة مقلقة أقرب من الوطن (كالإيرلنديين). وهكذا فإن الكسل والعدوان والعنف والجشع والاتصال الجنسي غير الشرعي، والحيوانية، والبدائية، والبراءة، واللا عقلانية يعزوها المستعمرون (غالباً بصورة متناقضة وغير متسقة) الإنجليز والفرنسيون والألمان والإسبان والبرتغاليون إلى الأتراك والأفارقة والأمريكيين الأصليين واليهود والهنود والإيرلنديين وشعوب أخرى. وتجدر الملاحظة أيضاً أن بعض تلك الأوصاف استعملت لوصف أفراد الطبقة العاملة والنساء في داخل أوروبا. ولكن في الوقت ذاته فإن مجموعات أسفار مثل رحلات بحرية رئيسية **Principall Navigations** أو بوستوموس هاكليوتوس **Hakluytus Posthumus** لا تبرز "آخر" معمماً (**generalized**) فحسب، لكنها أيضاً تبدأ في تشكيل مجموعات

---

* لم يأت الإسلام ليهدد الأديان التي سبقته وإنما ليتممها ويكون خاتم الرسالات السماوية، لكن الغرب المسيحي هو الذي ناصب الإسلام العداء منذ البداية وحتى يومنا هذا (المترجم).

خاصة من "الهنود": الأمريكيون مقابل "الأتراك" أو الأفارقة مقابل شعب "إندوستان". ومع أن هذه فئات مشوشة نوعاً ما ("البرابرة" على سبيل المثال: إذ هو مصطلح ينطبق بصورة غامضة على جميع "الهنود" غير الأمريكيين)، فإن تلك المجموعات هي إثنوغرافيات مبكرة تلحظ وتغبش وتنتج في الوقت ذاته السمات المحددة لشعوب لا أوروبية مختلفة. لاحظ التناقض هنا: إن الأمور الدقيقة لكل صدام والتي سجلها جامعو قصص الأسفار الباكرة أمثال ريتشارد إيدن، وروموسيو، وريتشارد هاكليوت، وصموئيل بيرتشاز ساهمت في تقوية الثقافات الوطنية الأوروبية بأنواعها، وتقوية ثقافة "غربية" أوروبية، وتقسيم مركزي بين أوروبا "وأغيارها".

وتضخمت "غلطة" كولومبوس فيما يتعلق بموقع الهند لتصبح استعارة لهذا التقسيم. وكما لاحظ صموئيل بيرتشاز عام 1614 "فإن اسم الهند ينطبق الآن على جميع البلدان البعيدة، ليس على أبعد تخوم في آسيا وحدها؛ بل على جميع أمريكا من خلال الخطأ... في العالم الغربي" (1614: 451). إن الصعوبة الحقيقية في فكّ تواريخ "العرق" تكمن في السير على حبل بهلواني بين تأكيد خصوصية الصور المتنوعة ومعرفة مرونة الآيديولوجيات الاستعمارية.

إن الاتصال مع الآخرين من أعراق أخرى انبنى تبعاً لحاجات ممارسات استعمارية مختلفة، وطبيعة المجتمعات فيما قبل الاستعمار. وميزت أنواع الخطاب الاستعمارية المبكرة بين شعوب اعتبرت مارقة بربرية (مثل سكان روسيا، وأواسط آسيا، وتركيا) وأولئك الذين أُنشئوا متوحشين (مثل سكان الأمريكتين وأفريقيا). ويعين بيتر هيوم انقساماً مركزياً بين "الممارسات الخطابية" الاستعمارية "التي تتصل بأرض محتلة، حيث قد تم سلب الأرض من السكان الأصليين أو سيجري سلبها بأي وسيلة كانت"، ويقول "إن تلك الخطابات التي تتعلق بأرض، يقوم فيها شكل الاستعمار على السيطرة على التجارة بصورة رئيسية... مثل أمريكا والهند" يمكن أن تمثل على وجه التقريب هذا الانقسام" الذي يظهر أيضاً كعملية تقسيم خطابية بين تلك الشعوب التي ينظر إليها على أنها بمعنى ما "متحضرة" وتلك التي لا ينظر إليها هكذا..." (1986 آ: 2-3). وفيما يتعلق بالأمريكتين، فإن وصول كولومبس يمثل "لحظة نشوئية" تقلل من شأن التواريخ والثقافات الأصلية التي سبقته والتي تتم العودة إليها بصورة لا نهائية في الصدامات اللاحقة (غرينبلات 1991: 52-53). أما في الشرق فإن كل رحلة تضيف طبقة أخرى إلى تاريخ قَبْلي سميك

ومشوش: لم يذهب دوماً أوروبيون آخرون من قبل فحسب، بل قبل الأوروبيين ذهب غرباء آخرون بحيث لا يمكن لأحد أن يقول حول الهند كما قال رالي بشأن غايانا إنها لا تزال تحتفظ "بعذريتها". لا يوجد صدام واحد يمكن الاحتفاظ به خطابياً على أنه أصلي.

هذه الفروقات تغذي صناعة الأنماط الاستعمارية. "فشعوب العالم الجديد الأصلية" قد تم تصورها وليدة الصدام الأوروبي معها؛ وبالتالي يلفها خطاب من البداءة. من ناحية أخرى يتم بناء "الشرق" على أنه بربري أو منحط. سافر الأوروبيون في كلا الاتجاهين بحثاً عن الثروة. ولكن حسب كلام ستيفن غرينبلات، إذا كان الحلم الأوروبي في العالم الجديد والذي تكرر إلى ما لا نهاية في أدب الاستكشاف يتمثل إجمالاً في تبادل الهدايا غير المتساوي: أنا أعطيك خرزة من زجاج وأنت تعطيني لؤلؤة تساوي نصف قبيلتك" (1991: 110)، ففي الأراضي العثمانية أو المغولية تحول هذا الحلم إلى كابوس دائم تعامل فيه الأباطرة الشرقيون مع اللآلئ الأوروبية كدمى. ففي رسالة إلى موظفيه في شركة الهند الشرقية اشتكى السير توماس رو **Sir Thomas Roe**، الذي أقام سنوات عدة في بلاط الإمبراطور المغولي جها بخير، أن الهدايا التي أرسلتها الشركة "محتقرة جداً من قبل أولئك الذين رأوها؛ فقماش الأريكة وغطاء العذريات **Virginalls** سُخر منها... لا شيء هنا له قيمة سوى أفضل الأنواع: قماش جيد ناعم، وصور غنية.. بحيث يضحكون علينا بسبب ما نجلب" (1926: 76-77). في عام 1605 خصص جيمس الأول 5332 جنيهاً لشركة الشرق من أجل شراء هدية للسلطان التركي، الذي كان دوماً غير مُعجب، مثل الإمبراطور المغولي جهانجير. حوَّل الإنجليز شعورهم بالعجز إلى بيان الجشع الشرقي أو نقص في الأخلاق. وصف إدوارد تيري **Edward Terry** قلب جهانجير المغولي أنه "جشع" وهكذا لا يمكن إشباعه، لأنه لا يعرف متى حصل على ما فيه الكفاية؛ مثل كيس دراهم لا قعر له ولا يمكن ملؤه أبداً (1655: 378-379). وهكذا أعيد صياغة مفاهيم القرون الوسطى حول الثروة والاستبداد والسلطة فيما يتعلق بالشرق (خصوصاً الشرق الإسلامي) لخلق صورة بديلة للوحشية التي لا تعني هنا نقصاً في الحضارة بل زيادة فيها، انحطاطاً وليس بدائية.

لوحظت الفروقات أيضاً، في داخل كل مجموعة. ميّز كولومبوس بين "أكلة لحوم البشر" "والهنود" (**Indios**) ـ فأكلة لحوم البشر مُثلوا عنيفين ومتوحشين، بينما مُثِّل

الهنود وديعين وكريمي الأخلاق لكن كليهما اعتبرا أدنى من البيض. في بعض الحالات كان اللون أهم دال على الفرق الثقافي والعرقي (كما هي الحال في تمثيلات الأفارقة)، وفي حالات أخرى كانت الإشارة للون أقل (كما هي حال الإيرلنديين). في الحقيقة زاد نقص الفارق في اللون رُعب المستعمر أمام الإيرلنديين. وهكذا أشار تشارلز كنجسلي Charles Kingslay بعد رحلته الأولى إلى آيرلنده: "إنني مسكون بالقرود البشرية التي رأيتها على طول مائة ميل من بلاد نحيفة... لكن رؤية قرود بيضاء أمر مثير، لو كانوا سوداً لما ألقى المرء للمسألة بالاً، لكن جلودهم بيضاء مثل جلودنا، باستثناء ما هو أسمر جراء التعرض للشمس" (اقتبسه جيبونز 1991 : 96). إن بناء الفروقات العرقية كان ذات صلة بطبيعة المجتمعات التي زارها الأوروبيون، طبقة الناس التي كان يجري مراقبتها، إضافة إلى هدف الزائرين أكان التجارة أم الاستقرار. الأمر الهام هو أن مثل هذه البناءات اعتمدت على خصائص محددة تمت ملاحظتها وعلى حاجات المستعمرين، والأفكار المسبقة حول السكان الأصليين. علاوة على ذلك فإن هذه البناءات تمت تنقيتها خلال ديناميات الصدامات الفعلية. وهكذا ينبغي ألا نفهم كلمة "بناء" على أنها عملية تستثني بصورة تامة استجابات وردود أفعال أولئك الذين تم تمثيلهم. هذا لا يعني أن أعداد السكان الهائلة التي تم تنميطها في أنواع الخطاب الاستعماري كانت مسؤولة عن صورها، بل بالأحرى فإن عملية إساءة التمثيل ذاتها اشتغلت على سمات معينة محددة للوضع المتوفر. وهكذا فإن إساءات التمثيل هذه أو البناءات تحتاج إلى التفكيك بدل أن تُعزى ببساطة إلى فكرة عنصرية أو استشراقية دائمة لا تتغير. إن تحليل أوبيسيكر لأكل لحوم البشر في جزر المحيط الهادي (التي ناقشناها أعلاه) تعطي مثالاً جيداً عن مثل هذا التفكيك.

واختلف المستعمرون في أساليب تفاعلهم مع السكان المحليين، وكان لهذه الاختلافات عميق الأثر في أنواع الخطاب العرقي والهويات العرقية. فعلى سبيل المثال استقر الإسبان في أمريكا والبرتغاليون في الهند في الأراضي التي استعمروها، وتبنوا الأخلاق والعادات المحلية وتزاوجوا بطريقة سخر منها البريطانيون. وفي النتيجة غبشَّ التزاوج واتخاذ المحظيات الفوارق العرقية وخلق نوعاً من السكان أصبح قاعدة قوية للحكم الاستعماري. وفي رأي بعض المعلقين أظهر هذا الأمر "نقصاً في الشعور العرقي" من جهة البرتغاليين أو الإسبان. إلا أن اللون والإحساس بالعرق،

في الحقيقة، حدّدا سياسة التعايش، واستمرت الفوارق العرقية في تكوين النظام الاجتماعي "الممتزج" التالي. دعا ألبوكركي رجاله للزواج من النساء "البيض الجميلات" من أرامل وبنات المدافعين عن جوا Goa، مميزاً بينهن وبين النساء الهنديات الجنوبيات ذات البشرة الأغمق اللاتي سماهن "زنجيات". رسم الراهب اليسوعي فرانسيس زافيير Francis Xavier الذي عمل في كل من الهند وجزر التوابل" خطوط لون حادة حتى حينما حثّ الكاسادوس Casados على الزواج من المحظيات المحليات، مشجعاً الرجال على التخلي عن ذوات البشرة الداكنة من بينهن، إلى درجة أنه عرض عليهم إيجاد بدائل لهم. وكانت الطبقة كذلك عاملاً مهماً في التزاوج بين الأعراق، فالكسادوس الأفقر حالاً يتزوجون محلياً، وعلّية القوم لهم عشيقاتهم، ويحتفظون بزواجهم في البرتغال. ويظهر تناغم سلس شبيه في أمريكا اللاتينية حيث حول السكان الهجن الناتجين عن الاتصالات الجنسية الإسبانية الهندية هرمية معقدة من اللون والطبقة والجنس إلى رموز.

من ناحية أخرى لم يسمح الاستعمار البريطاني سهولة الاتصال الاجتماعي والجنسي مع السكان المحليين. ومع أن هذه السياسة بالطبع نادراً ما كانت متماسكة وناجحة، فقد عكست في الهند طبيعة الإدارة الاستعمارية التي قامت بجُلّ عملها من خلال السلطات المحلية وتبنى السلطة القائمة. وهكذا فقد اتحدت مع الهرميات المحلية بدل أن تفسرها: ففي البنغال على سبيل المثال تم جمع الضرائب عن طريق جباة هنود (ورثوا هذا العمل كابراً عن كابر) واستحقوا مبلغاً محدداً قررته "التسوية الدائمة" لعام 1793. ملايين الهنود لم يروا بريطانيا قط طيلة فترة الحكم مع أن هذا لا يعني أن حياتهم لم تُحبك في نسيج الإمبراطورية. هذا النوع من "الاختراق الضحل" يمكن النظر إليه كنموذج للإمبريالية الحديثة، التي تعمل إلى حد كبير من خلال السيطرة عن بعد. لكن في بلدان مثل ناميبيا وجنوب أفريقيا تواجد نموذج آخر إذ تمت المحافظة على التقسيمات العرقية جنباً إلى جنب مع التدخل القوي المباشر، ومع نتائج جانبية أقل للسلطة والثروة بين السكان الأصليين.

يفهم التغاير، والتنوع، والاختلاف عادة أنه نقص في الهدف أو الآيديولوجيا: يعتقد جان موريس Jann Morris أن الإمبراطورية البريطانية "لم يكن لها آيديولوجية قط - وعارضت بصورة مزاجية في واقع الأمر، القواعد السياسية، والنظريات والتعميمات. لقد كانت أهم كيان سياسي في عصرها، ومع ذلك فنادراً

ما كانت متأكدة من نفسها أو من قضيتها" (1994: 2). إن تحليلات أنواع الخطاب الاستعماري هي في غاية الفائدة في تفكيك هذا الافتراض بالضبط القائل إن عملية منظمة بإحكام فقط هي ما يمكن أن يكون حافزها آيديولوجياً. طبعاً، لم يكن الاستعمار يملك آيديولوجية واحدة، بل عدة آيديولوجيات، وهذه الآيديولوجيات كانت ظاهرة في مئات من الممارسات المؤسساتية والثقافية. لكننا لا يمكن أن ننسى أيضاً أنها جميعاً ساهمت في اختلال التوازن الكوني. لقد كان للاستعمار قاعدة اقتصادية وفلسفية أيضاً، مع أنه لم ينجح دوماً في جنى المال أو قمع الشعوب التي استغلها قمعاً تاماً. فضلاً عن ذلك، استعمل العنف العسكري في كل مكان تقريباً ولو بدرجات مختلفة من أجل ضمان الاحتلال "وحقوق" التجارة: لقد كانت الإبادة الجماعية في شمال أمريكا وجنوب أفريقية مذهلة. وفي "التزاحم على أفريقية" لم تصمد سوى إثيوبيا فقط وذلك بسبب تفوقها التكنولوجي والعسكري. أما حقيقة أن الجيوش الآسيوية كانت مدعومة بالأسلحة النارية قبل قدوم الأوروبيين، فهو دون أدنى شك كان عاملاً في تشكيل علاقة المستعمر بالمستعمَر. لقد اختُرع البارود في الصين واستعمله المغول والعثمانيون. ولكن حتى في الشرق فإن "الفائدة الآتية" لم تكن بمعزل عن استخدام السلاح إذ اقترح عرفان حبيب أن الانتصار الأوروبي" على التجار الآسيويين كان "مسألة جنود وبنادق وطلقات نارية لم يستطع أن يجيبها الحساب والسمسرة..." (1990 ـ 399) صلب الموضوع هو أن اللجوء للعنف تم بسهولة كلما دعت الضرورة، وتظهر الاختلافات الكبيرة في الاستراتيجية المتبعة في مناطق مختلفة مرونة الآيديولوجيات والممارسات الاستعمارية، وليس غياب الرغبة في الفتح في بعض المغامرات الاستعمارية.

علاوة على ذلك، تماوجت أنواع الخطابات الاستعمارية ترادفياً مع تغيرات في الأوضاع السياسية داخل المكان ذاته مع مرور الوقت. في ديسمبر (كانون الأول) 1783 ألقى إدموند بيرك Edmund Burke كلمة غاضبة جراء المعاملة المهينة الظالمة التي تعرض لها الإمبراطور المغولي على أيدي شركة الهند الشرقية المحترمة. وأثناء إلقاء كلمته قاطع نفسه ليقدم الملاحظة التالية.

> يستحيل، يا سيدي الرئيس، ألا نقف هنا دقيقة نتأمل فيها تناقض العظمة الإنسانية والثورات العجيبة التي حدثت في عصر المعجزات الذي نعيش فيه. هل يُصدق أنه عندما ولدت أنا أو عندما ولدت أنت، وأنت أصغر سناً مني، أنه في هذا اليوم، وفي هذا المجلس ننشغل في مناقشة سلوك أولئك الرعايا البريطانيين الذين تخلصوا من سلطة الإمبراطور المغولي العظيم وشخصه؟
>
> *(باركر 1990: 162)*

إن الانقلاب في علاقات السلطة بين البريطانيين والمغول كان في الحقيقة سريعاً للغاية بحيث كان من الناحية النظرية مربكاً للطرفين، وهدفي من استعادة هذه المسألة هو تذكيرنا أنه إن انتقل تاريخ أمريكا من الاستعمار إلى التجارة فإن تاريخ الهند انتقل إلى الاتجاه المعاكس. وتبدلت بناءات "الآخر" استجابة لتلك المتغيرات. في أستراليا، على سبيل المثال، تبدلت صور السكان الأصليين بشدة (من الوداعة والخنوع إلى الوحشية التي أصبحت السمة المفترضة للسكان) وذلك حينما واجه المستعمرون مقاومة من السكان الأصليين للعمل عمالاً يدويين.

لقد كنت أقترح أن تمثيلات "الآخر" تتنوع بحسب احتياجات الحكم الاستعماري. بيد أن مثل هذا التفسير هو وظائفي نوعاً ما إذ إنه يموضع الآيدولوجيات العرقية لتكون مجرد عاكسة للعوامل الاقتصادية والمادية. ويظهر جلياً من خلال أنواع الخطاب الأوروبي حول الأفارقة أن مثل هذه الوظائف غير ملائمة، لأنه حتى قبل بدء الاستعباد الفعلي للأفارقة وسلبهم الاستعماري، وُجدت الأنماط العرقية المستغرقة في اللون والعري. وفي الحقيقة قدمت تلك الأنماط في أوضاع استعمارية عديدة تبريراً آيديولوجياً لأنواع استغلال مختلفة. ولذلك يستحسن فهم العلاقة بين الآيديولوجيات العرقية والاستغلال على أنها علاقة ديالكتيكية إذ تنشأ الافتراضات العرقية من الاستغلال الاقتصادي وتبنيه (مايلز 1989: 27).

وفي أثناء التوسع الاستعماري وترسيخه اشتد التناقض بين عقيدة الخلاص والفكر العنصري، إذ مال الأوروبيون نحو استحالة تحقيق الهدف المتمثل في تحويل السود إلى بيض. لقد رافقت جهود تحويل السكان المحليين معظم المحاولات الاستعمارية، مع أن هذه الجهود كانت غالباً فاشلة. ومنذ المغامرات الأولى كان وهم التحويل مستفحلاً، وأظهرت مسرحيات القرنين السادس عشر والسابع عشر وأخبار الرحلات

المصورة والبيانات الأتراك "الطيبين" والمغاربة "والهنود" وآخرين يعتنقون المسيحية بمحض إرادتهم. في الحقيقة بدأ التحول الديني يصف تبريراً للنهب الاقتصادي: ففي انتصارات الشرف والفضيلة، على سبيل المثال، وهي مسرحية مهرجانية كتبها المسرحي المعروف توماس ميديلتون Thomas Middleton من أجل احتفالات تنصيب محافظ لندن عام 1632، تحتفل ملكة هندية بتحولها إلى المسيحية والتي، حسب قولها، تمنحها تلك السعادة" بحيث لا يعدل "معرفتها السماوية" "الصمغ والتوابل العطرة" التي يأخذها التجار الإنجليز، بل كل "ثروة الشرق وحلاوته". وتطلب من المشاهد أيضاً أن ينظر إليها "بعين متأملة" لكي يرى ما وراء سواد لونها وما يصاحبه من خسة، وذنب، وقذارة. ويدرك طبيعتها الداخلية الخيرة التي، كما تقول، لم تتأتى إلا من خلال دينها الجديد.

إن كلمة الملكة الهندية، مثل بقية كتابات هذه الفترة، تمزج بصورة معقدة لغة الدين بلغة التجارة؛ إن "التجارة المباركة" تصبح هي الصليبـي المسيحي. لدينا هنا نقطتان هامتان، أولاً، إن ما كان مستحيلاً، وهو تحويل الإثيوبي إلى أبيض، جعلته المسيحية الآن ممكنا. ولكن في أثناء ذلك يتم عزل لون البشرة عن الخصائص الأخلاقية. يجب الاعتراف الآن أن الملكة السوداء خيرة. ثانياً: إن النهب الاستعماري للبضائع تبرره هدية مسيحية. لكن إذا أمكن تحويل السواد إلى بياض فهذا يعني أن البياض أيضاً معرض للتلوث. إن الصور المتكررة للسود والبرابرة والوثنيين وخارجيين آخرين الذين يتحولون إلى المسيحية تحاول أن تحتفظ بمجموعة من المخاوف في وضع حرج، تلك المخاوف الناشئة عن إمكانية تحول المسحيين إلى أتراك (بمعنى مسلمين) (وهذه أيضاً عبارة تدخل اللغة الإنجليزية في أثناء عصر النهضة وتبدأ بالدلالة إلى جميع الخيانات والارتداد عن الدين). إضافة إلى عبارة الأوروبيون "يصبحون محليين". وكما يذكرنا بيتر هيوم.

> إن حدود الملاطفة برهنت بصورة استثنائية نفونيتها بالاتجاه الآخر. وكما كان عطيل مثالاً قصصياً مقابلاً لمئات المسيحيين الذين "تحولوا إلى أتراك" في موانئ أوروبا الجنوبية وشمال أفريقيا في القرنين السادس والسابع عشر، فإن بوكاهونتاس كان مهتدياً فريداً، يتم تذكره بصورة استثنائية.
>
> *(26 :1985)*

ومع تطور الاستعمار، اتسعت النشاطات التبشيرية، وكذلك المخاوف الأوروبية من التلوث. وقويت آيديولوجيات الاختلاف العرقي جراء دمجها في الخطاب العلمي، وادعى العلم أن الخصائص البيولوجية لدى كل مجموعة تحدد سماتها النفسية والاجتماعية. وقد ميز لينايوس Linnaeus بين الإنسان العاقل Homo Sapiens والإنسان الشاذ Homo Monstrous. وبحلول عام 1758 تفرعت المجموعة الأولى إلى ما يلي وذلك في كتاب جون بيرك John Burke. سلالة الإنسان المتوحش

آ: إنسان متوحش، له أربعة أقدام، أصم، وذو شعر.

ب: الأمريكي، بلون النحاس، سريع الغضب، منتصب. شعر أسود، غير جعد، كثيف؛ منخران عريضان، وجه صارم، ذقن ضئيلة، عنيد، راض، حر. يرسم نفسه بخطوط حمراء دقيقة. تكيفه العادات.

ت: أوروبي، أشقر، دموي، مفتول العضلات، الشعر اصفر، بني مسترسل العينان زرقاوان، وهو لطيف، هادي الذهن ومبتكر، تغطيه ثياب ضيقة متآلفة، تحكمه القوانين.

ث: الآسيوي: قاتم، حزين، قاس. الشعر أسود اللون والعينان غامقتان، وهو قاسي ومتعجرف وجشع. تغطيه ملابس فضفاضة وتحكمه الآراء.

ج: الأفريقي: أسود، لا مبال، ومنحل، لون الشعر أسود أجعد، الجلد زَغِب والأنف أفطس والشفتان منتفختان؛ وهو ماكر وكسول ومهمل يدهن نفسه بالدهن وتحكمه النزوات.

هذه البنية العلمية الزائفة تؤكد ببساطة آيديولوجية التفوق الأوروبي. وكما تعلق ماري لويس برات قائلة "إن هذا التقسيم يوجد مع تعديل طفيف في بعض الكتب المدرسية، باستثناء الوحوش والبرابرة"

(1992: 32).

علينا ملاحظة ثلاث نقاط تتعلق بالنظريات العلمية للأعراق (والتي غالباً تختلف نوعاً ما وليست دوماً متفقة مع بعضها). أولاً: إن فكرة تشكل الأعراق بيولوجياً زادت من حدة التناقض التي وجدناها سابقاً بين الاختلاف العرقي وفكرة الإنجيل

القائلة إن الأعراق البشرية وحدة من خلق الله. وقد حاول عدد من العلماء إزالة هذا التناقض عن طريق اقتراح العوامل البيئية والتي من بينها أن الطقس قد غير النوع الأصلي الوحيد. بيد أن العلم ذاته يحيي اعتراضاً قديماً لهذه المحاججة من خلال الإشارة إلى أن خصائص الناس العرقية لم تتبدل حين تم نقلهم إلى مكان آخر. إن نقل العبيد الأفارقة إلى الأمريكتين وأماكن أخرى أفضل مثال على ذلك (مايلز 1989: 33). ويناقش روبرت يونج كيف أن السؤال فيما إذا "كان البشر نوعاً واحداً أم لا" كان الموضوع المركزي في قلب النقاشات الأنثربولوجية والثقافية والعلمية طيلة القرن التاسع عشر. وقد افترض أن الأنواع المختلفة غير قادرة على التكاثر جنسياً فيما بينها. وهكذا فإن تفسير العرق" على أنه "نوع" Species يحاول إنكار إمكانية الاختلاط بين الأعراق والذوبان الذي لا بد منه للفارق العرقي. لكن السكان المتزجين في أماكن مثل جزر الهند الغربية وأجزاء من الولايات المتحدة الأمريكية تكذب بوضوح أي فكرة تقول بأن الأسود والأبيض عرقان متمايزان. إحدى الإجابات حاججت أن الاختلاطات بين الأعراق أدت إلى اضمحلال في نسبة المواليد. واقترحت أخرى أن الفارق العرقي أظهر تنوعاً في داخل النوع الواحد وليس في أنواع مختلفة تماماً. يتتبع يونج بعض التوترات بين مفاهيم العالمية والمساواة في عصر النهضة ونظريات الاختلاف العرقي موضحاً أن:

> النقاشات بشأن نظريات العرق في القرن التاسع عشر، ومن خلال التركيز على إمكانية أو استحالة الهجانة، ركزت بوضوح على موضوع الجنسية وموضوع الاتحادات الجنسية بين البيض والسود. وهكذا كانت نظريات العرق أيضاً نظريات كامنة في الرغبة.
>
> *(يونج 1995: 9)*

ثانياً: بدل أن تعترض النقاشات العلمية للعرق على الأنماط السلبية السابقة للهمجية والبربرية والجنسية المفرطة، فإنها عملت على توسيعها وتطويرها. وعن طريق منح خصائص عرقية للاختلافات البيولوجية مثل أحجام الجمجمة والعقل أو زوايا الوجه أو الجينات، ومن خلال الإصرار على الصلة بين هذه العوامل والسمات

الاجتماعية والثقافية، حوَّل العلم "الهمجية" "والحضارة" إلى أوضاع ثابتة ودائمة. مرة أخرى، يبدو أن هذا الثبات يناقض الإدعاء الإمبريالي في تحضير السكان الأصليين. فإذا كانت الهمجية حالة بيولوجية فإن التطوير بالطرق الاجتماعية يبدو لا معنى له. وهكذا أعلن الأنثربولوجي الألماني ثيودور فايتس Theodore Waitz في كتابه مقدمة في الأنثربولوجيا عام 1859 أنه:

> إذا سلمنا بوجود أنواع مختلفة للجنس البشري، فينبغي عندها وجود أرستقراطية طبيعية بينها، بمعنى وجود نوع أبيض مهيمن على الأعراق الأدنى التي يكون قدرها، وذلك بسبب أصولها، خدمة طبقة النبلاء من البشر، ويمكن ترويضها، وتدريبها، واستخدامها مثل الحيوانات الأليفة، أو ... تسمينها أو استخدامها في تجارب فيزيولوجية وغيرها دون أي شعور بوخز الضمير. أما محاولة الوصول بهذه الأعراق إلى أخلاق أعلى وتطور عقلي فإنه سيكون مثل غباء من يتوقع أن تحمل أشجار الليمون، عن طريق التنمية، فاكهة الخوخ، أو أن القرد سيتعلم الكلام عن طريق التمرين. وحيثما تبدي الأعراق الأدنى عدم فائدتها في خدمة الرجل الأبيض، فإنه ينبغي تركها في حالتها الهمجية لأنها قدرها ومكانها الطبيعي. إن كلَّ حروب الإبادة مبررة تماماً حينما تقف الأعراق الأدنى في طريق الإنسان الأبيض.
>
> (اقتبسه يونج 1995: 7)

ثالثاً: وسع العلم من اقتران "العرق" "بالأمة". ومنذ القرن السادس عشر حتى الثامن عشر غالباً ما اعتبرت كلمة عرق "مرادفة" لأشكال مختلفة من التجمعات الاجتماعية مثل "الأقارب" السلالة"، "الوطن" و "الأسرة". ويستخدمها مونتين بالتبادل مع "عائلة". وفي أوقات أخرى استعملت كلمة "عرق" "وطبقة" كمصطلحين مترادفين. وهكذا أصبحت كلمة "عرق" علامة على "مجتمع مُتخيل"، وهي عبارة استخدمها بينيديكت أندرسون (في كتاب سنتناوله لاحقاً) من خلال علاقتها بالأمة. إن كلاً من الأمم والأعراق هي مجتمعات متخيلة تضم بشراً وتعزلهم عن آخرين.

كلاهما تخاطبان أعضاء من كل الطبقات والأجناس (مع أن هذا لا يعني أن كل الطبقات والأجناس تعامل بالتساوي في الأمم والأعراق). ويمكننا تتبع الروابط، منذ القرن السادس عشر، بين تشكيل الأمة الإنجليزية (على سبيل المثال) والإفصاح عن صور تفوق العرق الأنجلوساكسوني. وقد كلّست العنصرية العلمية منذ القرن الثامن عشر الافتراض القائل إن العرق هو المسؤول عن التكوين الثقافي والتطور التاريخي. وغالباً ما تُعتبر الأمم على أنها التعبير عن السمات العرقية والبيولوجية. إن دمج العرق والأمة كان قوياً بصورة خاصة في كتابات غوبينو وآخرين أفصحوا عن عقائد فاشية. وأحياناً يتم تصور الأمم بالطبع، على أنها تتألف من أعراق متعددة، لكن في أحيان أخرى، وكما هي الحال مع أستراليا، فإن فكرة الأمة بحد ذاتها تطورت عن طريق استبعاد آخرين من أعراق أخرى مثل السكان الأصلانيين (مايلز 1989: 89-91).

وكما رأينا فإن الرابطة بين التمظهر الخارجي للاختلاف العرقي والاختلافات الاجتماعية والأخلاقية التي كان من المفترض أن ترمز عليها قويت مع مرور الوقت. وعندهايدن وايت **Hayden White** فإن التأثير الآيديولوجي لمصطلح "النبيل المتوحش" هو "التمييز بين أنماط مفترضة من البشر على أسس نوعية ظاهرة بدلاً من قواعد مزيفة مثل لون البشرة، وأسارير الوجه أو المكانة الاجتماعية" (1987: 17). إذاً فإن فكرة النبيل المتوحش تمثل انقطاعاً وتناقضاً ونقطة تضطرب عندها الروابط بين الخصائص الداخلية والخارجية. وبالمثل فإن الوثني المغيَّر والأصلاني المثقف هما صورتان لا يمكن جعلهما متلائمتين بصورة تامة وبسهولة مع فكرة الاختلاف المطلق. فبينما يمثلان على مستوى من المستويات الإنجازات الاستعمارية، فإنهما يعنيان على مستوى آخر التلوث وإمكانية الامتزاج، أو إذا شئنا استعملنا مصطلحاً أصبح مركزياً في نظرية ما بعد الاستعمار وهو "الهجانة".

كانت نظريات العرق والتقسيمات العرقية في الأغلب محاولات للتعامل مع عملية "التهجين" التي كانت سمة من سمات مناطق التماس في كل مكان. ويجدر بنا هنا أن نقدم كشفاً من كتاب دبليو بي شيفيسون قصة إقامة عشرين عاماً في جنوب أمريكا الصادر عام 1825م؛ هذا الكشف يفصل "امتزاج طبقات مختلفة تحت أسمائها العامة أو المميزة".

لاحظ كيف أن فئة "أوروبي" في علاقتها مع أوروبيين آخرين أو كريول تصبح "أبيض" حينما يكون لها علاقة مع "هندي" أو "زنجي". ويقترح الكشف أيضاً أن الأبوة مهيمنة جينياً (فالطفل الوليد لأب أبيض وأم هندية يكون 6 / 8 أبيض "وأشقر جداً") مثل العرق الأبيض (فوليد الأب الأبيض والأم الزنجية هو 7 / 8 أبيض، أما وليد الأب الزنجي والأم البيضاء فهو 4 / 8 أبيض). إن الحاجة للتصنيف المفصل دليل على الخرق المستمر للحدود العرقية في أمريكا الاستعمارية. ومثل هذه الخروقات لم تُحد من الجهد المبذول للحفاظ على النقاء العرقي للبيض. هناك قصة مثيرة حول لقاء صحفي أمريكي مع بابا دوك دوفاليير من هايتي تظهر الروابط بين نظريات النقاء العرقي والسيطرة الاجتماعية. أراد الصحفي أن يعرف النسبة المئوية للبيض في هايتي؛ فكان الجواب ثمان وتسعون بالمائة. وفي محاولة لفهم هذه المعلومة التي لا تصدق سأل الصحفي الأمريكي أخيراً دوفاليير "ما هو تعريفك للأبيض؟" أجاب دوفاليير عن السؤال بسؤال آخر" ما هو تعريفك للأسود في بلادك؟" ولدى تلقيه التفسير القائل إن كل من له دماً أسود في الولايات المتحدة يُعتبر أسود، أومأ دوفاليير برأسه قائلاً "حسناً، هذه هي الطريقة التي نعرِّف بها الأبيض في بلادي" (فيلدز 1982: 146).

الجدول رقم (1)

الجدول البياني لدبليو بي ستيفينسون حول "طوائف" مختلفة وامتزاجاتها

الأب	الأم	الأدولاد	اللون
أوربي	أوروبية	كريول	أبيض
كريول	كريول	كريول	أبيض
أبيض	هندية	مستيسو	$\frac{6}{8}$ أبيض، $\frac{2}{8}$ هندي، فاتح
هندي	بيضاء	مستيسو	$\frac{4}{8}$ أبيض، $\frac{4}{8}$ هندي

الأب	الأم	الأدولاد	اللون
أبيض	مستيسو	كريول	أبيض، غالباً فاتح جداً
مستيسو	بيضاء	كريول	أبيض، لكنه ضارب إلى الشحوب
مستيسو	مستيسو	كريول	شاحب، غالباً شعر فاتح
أبيض	زنجية	مولاتو	$\frac{7}{8}$ أبيض، $\frac{1}{8}$ زنجي، غالباً فاتح
زنجي	بيضاء	زامبو	$\frac{4}{8}$ أبيض، $\frac{4}{8}$ زنجي،نحاسي غامق
أبيض	مولاتو	كوارتيرون	$\frac{6}{8}$ أبيض، $\frac{4}{8}$ زنجي، فاتح
مولاتو	بيضاء	مولاتو	$\frac{5}{8}$ أبيض، $\frac{3}{8}$ زنجي، أسمر مصفر
أبيض	كوارتيرون	كونتيرون	$\frac{7}{8}$ أبيض، $\frac{1}{8}$ زنجي، فاتح جداً
كوارتيرون	بيضاء	كوارتيرون	$\frac{6}{8}$ أبيض، $\frac{2}{8}$ زنجي، أسمر مصفر
أبيض	كورنتيرون	كريول	أبيض، عيون فاتحة، وشعر فاتح
زنجي	هندية	تشينو	$\frac{4}{8}$ زنجي، $\frac{4}{8}$ هندي
هندي	زنجية	تشينو	$\frac{2}{8}$ زنجي، $\frac{6}{8}$ هندي
زنجي	مولاتو	زامبو	$\frac{5}{8}$ زنجي، $\frac{3}{8}$ أبيض
مولاتو	زنجية	زامبو	$\frac{4}{8}$ زنجي، $\frac{4}{8}$ أبيض
زنجي	زامبو	زامبو	$\frac{15}{16}$ زنجي، $\frac{1}{16}$ أبيض – غامق
زامبو	زنجية	زامبو	$\frac{7}{8}$ زنجي، $\frac{1}{8}$ أبيض

الأب	الأم	الأدولاد	اللون
زنجي	تشينو	زامبو – تشينو	$\frac{15}{16}$ زنجي، $\frac{1}{16}$ هندي
تشينو	زنجية	زامبو – تشينو	$\frac{7}{8}$ زنجي، $\frac{1}{8}$ هندي
زنجي	زنجية	زنوج	

المصدر: نقلاً عن برات 1992: 152

إذا كان تمازج الأجناس كابوساً، فإن رجال الإدارة الاستعمارية حلموا على أية حال بتمازجات عرقية تنتج الذات الاستعمارية المثالية. وفيما يلي نعرض تصور السير هاري جونسون الحاكم الأول لأمريكا الوسطى البريطانية عام 1894.

> على العموم، أعتقد أن المزيج الأصفر الذي يتطلبه الزنجي ينبغي أن يأتي من الهند وأن أفريقيا الشرقية وأفريقيا الوسطى البريطانية ينبغي أن تصبح أمريكا المواطنين الهنود. فامتزاج العرقين سيعطي الهندي التحسن الجسدي الذي ينقصه، وهو بدوره سينقل إلى وليده النصف زنجي الجِدَّ، والطموح، والرغبة تجاه حياة متحضرة يفتقدها الزنجي بصورة واضحة جداً.
>
> *(مقتبسه من روبنسون 1983: 131)*

وهكذا فقد عمل العرق على أنه أحد أقوى علامات الهوية الإنسانية وأضعفها أيضاً، إذ يصعب تفسيره والتعرف عليه، ومن الأصعب الحفاظ عليه. وقد أصبح لون البشرة في هذه الأيام العلامة المميزة للأعراق، التي يُعتقد أنها كما يوضح مايلز Miles.

> إما "أسود" أو "أبيض"؛ ولكن ليس مطلقاً "كبير الأذن" و "صغير الأذن". أما حقيقة وجود خصائص جسدية محددة تختار لتعريف "الأعراق" في ظروف معينة، فهي مسألة تدل على أننا لا نستقصي تقسيماً طبيعياً معطى لسكان العالم، بل تطبيق معان ثقافية وتاريخية محددة على مجمل التنوع الفزيولوجي الإنساني... "الأعراق" يتم تصورها اجتماعياً وليست حقائق بيولوجية".
>
> *(71 :1989)*

وبينما ينظر إلى اللون على أنه الدال الرئيسي على الهوية العرقية، فإن هذه الهوية تتشكل حقيقة عن طريق مفاهيم تتعلق بالفروقات الدينية والإثنية واللغوية والقومية والجنسية والطبقية. "العرق" كمفهوم يتلقى معانيه بالقرينة، ومن خلال علاقته مع تصنيفات وهيئات اجتماعية أخرى مثل النوع **gender** والطبقة. وعلى سبيل المثال فقد اكتشف بول جيلروي كيف أن:

> فكرة المدينة كغابة تسودها قيم الحيوانية والافتراس سبقت استيطان السود على نطاق واسع في بريطانيا في فترة ما بعد الحرب. لقد ساهمت كثيراً في تعريفات "العرق" المعاصرة، خصوصاً تلك التعريفات التي تسلط الضوء على البدائية المفترضة للسكان السود وعنفهم في داخل المدن. هذا هو السياق الذي يدل "العرق" والعنصرية من خلاله على أزمة المدن ككل... هذه العلاقة بين العنصرية البريطانية المعاصرة والمدنية هي إخطار مهم على أن مفهوم "العرق" هو مفهوم علائقي ليس له مقاصد ثابتة. إن تجنيس **naturalization** الظواهر الاجتماعية وطمس السياق التاريخي التي يستثيرها العرق بمناشدة المجال البيولوجي يمكن أن يعرب عن عداوات سياسية مختلفة. إنها تتغير، ولا تحمل معها أية آثار داخلية أو سياسية دائمة.
>
> *(409 :1994)*

ومن أجل الإشارة إلى حالة العرق المتحولة وبنائيته فإن عدداً من الكتاب يحصرون الكلمة بين علامتي اقتباس ويستبدلها آخرون بكلمة "إثنية". ورغم أن التصنيف العرقي ربما يكون "وهماً" وأسطورة على مستويات عدة، علينا أن نتذكر أنها حقيقة ساطعة في مؤثراتها الاجتماعية الضارة. فالإثني والقبلي وتجمعات مجتمعية أخرى هي بناءات اجتماعية وهويات كان دورها تجمع الناس وجعلهم راديكاليين أيضاً. ففي جنوب أفريقيا تم تحويل التجمعات القبلية التي كانت سائدة قبل الاستعمار بواسطة التمييز الأبيض ومنح أنواع معينة من الأعمال إلى مجموعات مختلفة من الناس. استغلت الحكومات الاستعمارية الهويات العرقية والإثنية كما أنها هي التي خلقتها. إلا أن الأفارقة أيضاً ساهموا في عملية الخلق القبلية. وفيما بعد ساهمت الروح القبلية ذاتها في خلق الحركات المعادية للاستعمار (رابنجر 1982). وبالطريقة ذاتها فقد قامت النضالات المعادية للاستعمار والمقاومة السوداء مثل حركة الزنجية أو حركات القوة السوداء بالاستيلاء على خطاب العرق وقلبه. لكن بالمثل، كان على عدد من حركات المقاومة أن تناضل لتحويل، أنواع الخطاب الموجودة حول العرق وليس مجرد قلبها. في قصة حياته الرائعة **المسيرة الطويلة نحو الحرية** يصف نيلسون مانديلا كيف أن أصعب وأعقد مهمة واجهت الحزب الوطني الأفريقي كانت بناء وحدة الصف عبر التقسيمات القبلية والعرقية التي كانت قد كلستها ومأسستها حكومة التمييز العنصري (الأبارثايد).

وخلاصة الأمر إذاً هي أن الآيديولوجيات والحكومات العنصرية أو / الاستعمارية قامت بتحويل الفروقات العرقية المركبة أو الملحوظة إلى تفاوتات حقيقية تماماً. وبالتالي فإن تحليل العرق ينبغي أن يحيط علماً بحقيقة التمييز والظلم العنصري إضافة إلى لفت الانتباه إلى تركيبة المفهوم ذاته. بعد أن برهنا أن البناءات العرقية تتشكل في داخل سياقات تاريخية معينة جنباً إلى جنب مع هيئات اجتماعية أخرى، يمكننا أن نبحث العلاقة بين العرق والطبقة بصورة أكثر دقة.

العرق والطبقة والاستعمار

في رواية شارلوت برونتي **جاين آير** كان على اليتيمة الشابة أن تُبعد عن منزل أقربائها الأغنياء الذين رأوا فيها عبئاً سيئ السلوك. وتختار جين الذهاب إلى مأوى

بدل منزل أقربائها الفقراء لأنها كما تقول "لم أكن شجاعة ما فيه الكفاية لأشتري الحرية لقاء الطبقة" (1981: 19). الطبقة Caste كان بالطبع مفهوماً اشتهر في انكلتره نتيجة التجارب الاستعمارية في الهند، ويظهر هرمية اجتماعية واقتصادية ودينية تتراكب فيه إيحاءات النقاء والتلوث شبيهة بتلك التي تشكل فكرة العرق. تفهم جين الشابة أن هبوط السلم الطبقي يمثل انتهاكاً للطبقة، وعبوراً فعلياً للحدود العرقية. ويوضح روبرت يونج أنه "إذا تعين أن نفهم العرق بحق على أنه الطبقة، حسب وجهة النظر الماركسية، فمن الواضح أن الطبقات البريطانية العليا فكرت باضطراد في مفهوم الطبقة من خلال علاقته بالعرق". ويضرب مثلاً لذلك الطبقة الأولى لرواية دي إتش لورانس **عشيق السيدة تشاترلي**؛ إذ حينما تفكر كوني بعشيقها باركن وهو في البيت بقميصه الداخلي يأكل الأسماك المملحة مع الشاي ويقول "هايؤلاء" بدل "هؤلاء" تتخلى عن فكرة الانضمام إليه والعيش معه في بيته لأنه "كان ثقافياً ينتمي إلى عرق آخر" (يونج 1995: 96). ويسجل فيلم حنيف قريشي "محل غسيلي الجميل" (1985) النوع المعاكس تماماً لهذه الحرية؛ ففي الفيلم يقترح صبي أبيض من الطبقة العاملة على ربّ عمله الباكستاني أنه لكونه ليس أبيض لا ينبغي عليه أن يُخلي مستأجره الكاريبي. ويجيب صاحب المحل "إنني رجل أعمال محترف ولست باكستانياً محترفاً". ويرفض المالك، وهو المهاجر الصاعد، أن يتغاضى عن الفروقات الطبقية التي تمزق التجمعات المسحوقة عرقياً بقدر ما تمزق المجتمعات المهيمنة. سندرس في هذا الجزء تقاطع العرق مع الطبقة في السياق الاستعماري.

لقد تواجد اتجاهان رئيسيان في تفسير العرق والإثنية؛ الأول الذي ينبثق عن التحليل الماركسي يمكن الإشارة إليه بالاتجاه "الاقتصادي" لأنه يعتبر أن البنى الاقتصادية وعملياتها تحدد التجمعات الاجتماعية وتفسرها بما فيها التجمعات العرقية [1]. كان الاستعمار الوسيلة التي أنجزت الرأسمالية من خلالها توسعها العالمي. أما العنصرية فقامت بمجرد تسريع هذه العملية وكانت القناة التي من خلالها تم استغلال عمل الشعب المستعمَر. الاتجاه الثاني الذي سُمي بالاتجاه "السوسيولوجي" والذي يرجع جزئياً إلى ماكس فيبر، يحاجج أن التفسيرات الاقتصادية غير كافية لفهم السمات العرقية للمجتمعات المستعمرة. وبينما ينحو الاتجاه الأول منحى عملياً في فهمه للعرق، يميل الآخر إلى تجاهل المسائل

الاقتصادية وهو غالباً وصفي أكثر مما هو تحليلي. علينا طبعاً ألا نقصر هذين الاتجاهين على أقسام مستقلة لا لبس فيها، وذلك لأن كل اتجاه يضم نقاشات معقدة ذات فروق دقيقة لا تكاد تدرك، ولكن إجمالاً فإن الاتجاه الأول يعطي الأفضلية للطبقة، أما الثاني فيعطي الأفضلية للعرق في فهم التشكلات الاجتماعية الاستعمارية. بيد أن الفروقات بينهما ليست مجرد فروقات نظرية بل لها آثار على النضالات السياسية. إذا كانت العلاقات العرقية في الغالب فرعاً من البنى الاقتصادية، فإن من الواضح إذاً أن الجهد ينبغي أن يتركز على تحويل هذه البنى. من ناحية أخرى، إن لم تكن الحالة هكذا فإن الظلم العرقي يحتاج أن يعطى وزناً سياسياً مختلفاً وصفة مميزة. ومنذ عهد قريب نشأ حوار رفيع الثقافة بين هذين المسارين يمثله عمل عالم الاجتماع جون ريكس John Rex ، الأمر الذي ساعد على تطوير اتجاه أكثر جدلية نحو هذه المسألة. يقترح ريكس (1980) أن الرأسمالية في جنوب "أفريقيا أنشئت من خلال العمل المفروض على شعوب البانتو. إذاً كانت العلاقات العرقية مهمة في توفير قوة عاملة. في كتابه *رأس المال* كان كارل ماركس قد اقترح أن الرأسمالية تعتمد على "بيع العامل الحر لقدرته على العمل" إلى من يملك وسائل الإنتاج (1961: 170). ولكن في جنوب أفريقيا، كما الحال في عدد من الاوضاع الاستعمارية الأخرى، تم شراء عمل الشعوب المستعمَرة من خلال إجراءات سرية متنوعة. لم يكن عملاً حراً على الإطلاق. ولكي يثبت ريكس فكرته فإنه يورد ما يقوله أحد المستوطنين في شرق أفريقيا: "لقد سرقنا أرضه والآن علينا أن نسرق أعضاءه... إن العمل الإجباري هو النتيجة الطبيعية لاحتلالنا للبلاد" (1980: 129). تعزو الماركسية "الكلاسيكية" فعالية الرأسمالية إلى أنها أحلت محل العبودية وأشكال القهر القاسية سوق العمل "الحر" الذي تستعمل فيه القوى بواسطة الضغط الاقتصادي. ولكن في ظل الاستعمار، كما يقول ريكس، فإن أشكال السيطرة هذه التي من المفترض أن تكون مهجورة تستمر ليس كآثار من الماضي بل كصفات متممة للحاضر الرأسمالي. العرق والعنصرية هما القاعدة التي يفرض على أساسها العمل ليكون في خدمة الاستعمار.

لقد عينت الآيديولوجيات العنصرية شرائح مختلفة من الناس على أنها تناسب في حد ذاتها أو بيولوجياً مهام محددة. يورد آيمي سيزار غاضباً ما قاله إيرنست رينان في هذه المسألة.

صنعت الطبيعة عرقاً من العمال وهو العرق الصيني الذي يتمتع ببراعة يدوية مذهلة، وليس لديه تقريباً أي إحساس بالشرف. احكمهم بالعدل وستجبي منهم مقابل بَرَكة هذه الحكومة، مبلغاً ضخماً للعرق الفاتح وهم راضون؛ وعرقاً من فلاحي الأرض هو العرق الزنجي...؛ وعرقاً من السادة والجنود وهو العرق الأوروبي. أخضع هذا العرق النبيل للعمل كالزنوج والصينيين وسوف يثورون... لكن الحياة التي يثور عليها عمالنا تجعل الصيني أو الفلاح سعيداً لأنهم ليسوا مخلوقات عسكرية على الإطلاق. فليقم كل امرىء بما خلق من أجله، وسيكون كل شيء على ما يرام.

(1972: 16)

إن آيديولوجيا التفوق العرقي تُرجمت بسهولة إلى مفاهيم طبقية. حاجج أحد المستعمرين أن تفوق الأعراق البيضاء معناه أن "السود ينبغي أن يظلوا إلى الأبد عبيداً يقدمون عملاً رخيصاً". وهكذا تم تعيين قطاعات محددة من الناس لتكون الطبقات العاملة الطبيعية. المشكلة الآن هي كيف يتم تنظيم العالم الاجتماعي حسب هذا الاعتقاد، أو إجبار "السكان دخول موقعهم الطبقي" الطبيعي؛ بكلمات أخرى ينبغي إخضاع الواقع لذلك التمثيل من أجل ضمان الهدف المادي للإنتاج" (مايلز 1989: 105).

يوضح مايلز هذه العملية من خلال دراسة كيف أن الآيديولوجيات العرقية التي وصل المستعمرون البريطانيون إلى كينيا وهم يحملونها أنشأت تطوراً رأسمالياً هناك. في البداية جُرِّد الأفارقة من أفضل الأراضي، واستوطنوا في أماكن حجز قريبة. هذه العملية تسارعت بإيجاد قادة أفارقة، وهو عكس العادة السائدة حتى اليوم في معظم المجتمعات الكينية. والأرض التي اعتبرها الأفارقة غير مستعملة تم استغلالها بعد أن تم تعريفها أنها "أرض قفر". وغالباً ما كان السكان المحليين من البدو الرحل وبذلك فإن الأرض التي بقيت دون استعمال في وقت محدد ربما كانت متوفرة للاستعمال مستقبلاً، إلا أن النظام الجديد حدّ من تحركاتهم وحصرهم في مناطق معينة. وبعد أن استولى المستعمرون على الأرض كانوا بحاجة إلى تجنيد العمال للعمل. وتطلبت جميع الطرق المختلفة تدخل الدولة المستعمِرة. كُلِّف "القادة" الجدد

تقديم رجال لشق الطرق وسكك الحديد وأحواض السفن، والعمل حراساً بعيداً عن مكان إقامتهم. المخصصات المدفوعة كانت قليلة، وعومل الرفض بفرض عقوبة قاسية. كما طور المستعمرون أيضاً "نظام احتلال الأرض بغير حق" حيث تم تشجيع المجتمعات الأفريقية بالعيش على أراضي أوروبية مقابل قفزة نوعية في طاقة العمل. وأخيراً فُرضت ضرائب نقدية أجبر الأفارقة على دفعها من خلال بيع عملهم لقاء الأجر. واستخدم "القادة" أيضاً "لإقناع" الأفارقة الدخول في القوة العاملة، وتم الدفاع عن هذه الإجراءات على أساس أنها ستزيل "الكسل والرذيلة" بين السكان المحليين. وهكذا فإن المهمة الإمبريالية، القائمة على هرمية الأعراق، التقت تماماً مع الاحتياجات الاقتصادية للمستعمِرين. وفي أثناء هذه العملية، كما لاحظنا سابقاً، تم التأكيد على الفوارق بين مجموعات وقبائل أفريقية مختلفة عن طريق خلق تقسيمات فرعية وإلحاق أنواع محددة من المهارات والعيوب بها. وهكذا فإن عملية "التشكل الطبقي صاغتها عملية التشكل العرقي" (مايلز 1989: 166).

الرأسمالية إذاً لا تتجاوز التسلسلات العرقية وتصفيها بل تستمر بالاعتماد عليها وتقويها. أما آيديولوجيات العرق والبنى الاجتماعية التي أنشأتها هذه التسلسلات فإنها تسرع الإنتاج الرأسمالي كما يحاجج ريكس، بحيث "أن نظام العمل في جنوب أفريقيا هو أكثر نظام عمل يتسم بالفاعلية تم إحرازه لخدمة استغلال الرأسمالي للعمل، ويعتمد على المؤسسات الثلاث: المحمية الريفية ومجمع المناجم "والموقع" الريفي المنظم (1980: 129). وبينما حاجج نقاد ريكس أنه حتى في الرأسمالية "الكلاسيكية" فإن العمل نادراً ما يكون "حراً" بأي معنى حقيقي، نجد أن فكرته الرئيسية هي أنه في الوضع الاستعماري تعمل الرأسمالية بصورة مختلفة، وأن هذا الاختلاف يحتاج إلى تعليل من خلال التفكير حول العرق والإثنية بصورة أكثر واقعية.

في الأوضاع الاستعمارية تكون الدولة ومؤسساتها المتنوعة (كالمؤسسات التعليمية) مهمة على وجه الخصوص في الحفاظ على تلك الفروقات الطبقية والآيديولوجيات الضرورية لإنشاء الرأسمالية. كنا لاحظنا أن الدولة جعلت حيازة الأرض والعمل أمراً ممكناً في كينيا. إن علاقات العرق لا تحددها الفروقات الاقتصادية فحسب، بل إن التباينات الاقتصادية بالأحرى تحافظ عليها آيديولوجيات العرق. لاحظنا في الجزء السابق أن العنصرية تساعد في بناء التوسع الرأسمالي. وهي من الأهمية بمكان

خصوصاً في الحفاظ على تسلسلات معينة عندما لا تستطيع الدولة أو النظم القانونية أن تكون منحازة بصورة صارخة.

> حينما يتعذر دعم النظام الاجتماعي بالمراسيم القانونية عليه أن يعتمد على غرس فكرة تفوق المستغِلين ونقص المستغَلين في عقول كل من المستغِلين والمستغَلين. وهكذا يمكن المحاججة أن عقيدة المساواة من حيث الفرصة الاقتصادية وعقيدة التفوق والنقص العرقي تتممان بعضهما بعضاً. تعمل العنصرية على ردم الهوة بين النظرية والتطبيق.
>
> هذا لا يعني بالطبع القول أن استخدام القوة يتوقف بتحرير العبيد. ففي بعض الدول مثل جنوب أفريقيا تستخدم القوة بصورة منظمة على مستوى سياسي لضمان استمرارية تفوق العرق الأبيض. لكن علينا القول أنه عندما تناجز الليبرالية الاقتصادية عدم المساواة والاستغلال والقهر، ينبغي أن تعارض بعقائد تشرح استثناءات القاعدة. وبينما يتم الاعتراف بأن الناس متساوون، فإن بعض الناس يُعتبرون أكثر مساواة من ناس آخرين.
>
> *(ريكس 1980: 131)*

وهذا هو السبب الذي أدى ببعض النقاد للاقتراح بأن المتواليات العرقية هي "التركيبة السحرية" التي تسمح للرأسمالية بالتوسع وإيجاد كامل القوة العاملة التي تحتاجها، وتدفع مع ذلك أجوراً أقل وتسمح بحريات أقل من الحريات الممنوحة للطبقات العاملة البيضاء (وولرستاين 1988: 33). الفارق العرقي في مثل هذا التحليل هو أكثر من نتاج فرعي للعلاقات الطبقية، مع أنه يرتبط بشدة مع البنى الاقتصادية. ومن المهم في تحليل ريكس أيضاً مسألة تذويب **internalization** الآيديولوجيات العرقية، وهي مسألة سنلتفت إليها في القسم التالي. وهكذا فإن مقاربة ريكس، كما يقول ستيوارت هول "تنتج محاججة يمتزج فيها "ماركس وفانون" (1980: 315).

إن نقطة التقاطع الدقيق للآيديولوجيات العرقية مع عملية التشكل الطبقي اعتمدت على نوعية المجتمعات التي اخترقتها القوى الاستعمارية والآيديولوجيات العرقية المحددة التي نشأت. ووجود وجهة نظر جدلية لا تساعدنا فقط على فهم تاريخ الاستعمار، بل على فهم عالم ما بعد الاستعمار أيضاً. كما أن العلاقات العرقية التي تطبق في أثناء الاستعمار تبقى طويلاً بعد أن تكون البنى الاقتصادية التي تشكل أساسها قد تغيرت. ولا يزال انخفاض قيمة العبيد الأفارقة يلازم نسلهم في المجتمعات المدنية الكبيرة. إن أنواع الإجحاف التي مارسها الحكم الاستعماري لا تزال هي التي تؤسس أجور وفرص المهاجرين من الدول والمجتمعات التي نالت حريتها، والأنماط العرقية التي حددناها آنفاً لا تزال في انتشار، وأنواع اختلال التوازن المعاصرة على مستوى العالم تستند إلى أنواع الإجحاف تلك التي تم إرساؤها في الحقبة الاستعمارية. ويعمل مزيج معقد من العوامل الاقتصادية والعرقية من أجل ربط الحاضر بالماضي الاستعماري.

ويرى ستيوارت هول أن أحد أعلى أوجه النظريات الناشئة يتمثل في إظهار كيفية عمل هذا الربط بصورة أكثر دقة، وكيف تبني العلاقات المعاصرة بين الدول التي تحررت من الاستعمار وأسيادها السابقين. إن وجهة النظر الماركسية الكلاسيكية القائلة إن الرأسمالية سوف تقضي في النهاية على النظم الاقتصادية السابقة لها، يبدو أنها غير فعالة لا في المجتمعات الاستعمارية أو عالم ما بعد الاستعمار. اقترح ماركس وإنجلز في **الإعلان الشيوعي** أن "البرجوازية تجذب الكل، حتى أكثر الأمم همجية، نحو الحضارة، إنها تجبر هذه الأمم على عرض ما تدعوه حضارة في داخلها، بمعنى أن تصبح هذه المجتمعات ذاتها برجوازية. بكلمة واحدة، إنها تخلق عالماً شبيهاً لصورتها هي (1976: المجلد 6: 488). في كافة أنحاء العالم تحل الرأسمالية محل جميع التشكلات الاجتماعية السابقة. وأوضح ريكس أن النظام الاجتماعي في جنوب أفريقيا لم يظهر مثل هذه الميول الحتمية. ففي داخل المستعمرات استمرت أشكال الاستغلال الاقتصادي الماقبل رأسمالية على شكل رقّ المزرعة، وازدهرت ونمت لفترة طويلة. وفي عالم ما بعد الاستعمار أيضاً، تتواجد أنواع الاقتصاد الرأسمالي مع أشكال الاقتصاد ما قبل الرأسمالية أو أن هذه الأشكال تعيقها الاقتصاديات الرأسمالية. لماذا تقاوم تلك التشكلات الاجتماعية التطور الرأسمالي التام؟.

حاجج آ. جوندر فرانك A. Gunder Fran عام 1969 في إحدى تحليلاته القوية أنه تحت رعاية الاستعمار عبرت الرأسمالية حقيقة إلى كل مكان. وادعى أن أمريكا اللاتينية قد كانت رأسمالية منذ القرن السادس عشر. وحسب وجهة النظر هذه، يُصبح رق المزرعة مجرد نوع من الاستعمار حيث يعمل الرقيق مثل رأسمال أو ملكية. "التخلف الحضاري" إنما هو نتيجة للطريقة التي تم فيها دمج دول من كافة أنحاء العالم في النظام العالمي. لقد قسمت الإمبريالية العالم إلى حواضر وتوابع تميزت العلاقة بينها بتطور متفاوت للرأسمالية ذاتها، واعتماد التوابع على الحواضر. وبالتالي فإننا نعيش في نظام رأسمالي وحيد في العالم ينظم تطور بعض الدول وتخلف بعض الدول الأخرى أو تبعيتها. عالم اليوم مقسم إلى دول رأسمالية "متطورة" وأخرى "متخلفة" وذلك بسبب الطريقة التي أصبحت من خلالها كل دولة رأسمالية.

هناك عدد من المشكلات الواضحة تواجهها هذه النظرية. يبين إيرنستو لاكلاو Ernesto Laclau في عام (1977) أن هذه النظرية تعتبر "الرأسمالية" فقط كنظام إنتاج للسوق، دون أن تلتفت إلى كيفية بنائها للعلاقات الإنسانية. وهذا ما يجعلها عاجزة عن التمييز بين مزارع الهند الغربية ومصانع النسيج البريطانية. وتُفهم ممارسات استغلالية متفاوتة جداً تحت عنوان واحد، وتتمايز فقط بدرجات "تطور" مختلفة. ويحاجج ريكس أيضاً أن مثل وجهة النظر هذه تعني أن على العالم الثالث أن يستمر بالتعرض للاستغلال طالما استمرت الرأسمالية بالنمو إلى أن تتمكن الطبقة العاملة من هزيمتها في الدول المتطورة. وهكذا فإنها تربط الدول المتطورة والدول المتخلفة في علاقة من اللامساواة المستمرة تقريباً. هل هناك طريقة أقل تقييداً في تصور الدور الذي يلعبه الاستعمار في تطور الرأسمالية؟.

قدم ستيوارت هول وجهة نظر بديلة (1980) من خلال النقاشات الجارية بشأن رق المزارع. الرقيق، وخلافاً للعامل في ظل الرأسمالية، لا يملك طاقة عمله / عملها. وهكذا فهو / هي ليس عاملاً بالطريقة ذاتها التي يكونها عامل الأجر الحر. وعلاقات الرقيق مع سيده ظاهرة الاختلاف عن تلك العلاقات الموجودة بين العامل وصاحب رأس المال. لكن الرقيق (عن طريق تجارة الرق) إضافة إلى ثمرات عمل الرقيق تدخل وتدور في داخل السوق الرأسمالية العالمية. إن الرأسمال التجاري قدم الدعم المادي لتجارة الرقيق بالإضافة للاتجار ببضائع المزارع. وبالتالي فإن رق المزارع أصبح ممكناً من خلال علاقات وممارسات استعمارية وزراعية ورأسمالية. إن الممارسة

اللارأسمالية للرق تتواجد مع الرأسمالية وتغذيها وتدعم تطورها. وهكذا فإن طرق ما قبل الرأسمالية لا تفسح الطريق ببساطة للطرق الرأسمالية بأي معنى غائي بسيط، بل تستمر بالضبط لأنها تساهم في نمو الرأسمالية. العلاقة بينهما ليست مجرد تعايش، بل ما يصفه هول "التمفصل بين أساليب إنتاج مختلفة، مبنية في علاقة ما من الهيمنة" (1980: 320). هذا التفسير مفيد للغاية في فهم سبب عدم قيام الرأسمالية بإزالة التشكلات والعلاقات ما قبل الرأسمالية. إن من مصلحة الرأسمالية ألا تتحول بعض البنى الاجتماعية القديمة بصورة كاملة، وأن تستمر بعض أشكال الاستغلال القديمة المبنية على تسلسلات عرقية وإثنية بتأمين العمالة الرخيصة. وإذا استطاع رق المزارع تقديم عمالة رخيصة، بصورة لم تكن لتتوفر خارج هذا النطاق، فإن القطاع اللارأسمالي يستمر هذه الأيام في لعب دور مماثل. إن الرأسمالية تتعايش مع أنماط الإنتاج الأخرى تلك وتترابط معها، إلا أن هذا التعايش مبني على هيمنة الرأسمالية، التي بذلك تستفيد منها.

في هذا الجزء درسنا فقط الإطار العام الذي يمكن للطبقة والعرق أن يترابطا في داخله. إحدى الأمور التي لم نتعرض لها هي كيف أنه منذ الأيام الأولى للصدام الاستعماري قامت الآيديولوجيات والصور العرقية بتشكيل العلاقات والمفاهيم الطبقية في العاصمة. فمثلاً في بدايات أوروبا الحديثة كان يتصور أن الباعة المسافرون (الذين كانوا في العادة باعة متجولون فقراء) هم بصورة روتينية أجانب وذوو بشرة سوداء. وفي أوروبا في القرن الثامن عشر، زودت صورة المتوحش النبيل انتقادات البرجوازية لطبقة النبلاء.

> إن مفهوم الهمجي النبيل يقابل ويوهن مفهوم "الإنسان النبيل" وليس الإنسان المتوحش ... إن مفهوم "الإنسان" بحد ذاته يمكن فهمه فقط إذا عارض مفهوم "المتوحش" ومفرداته ومتشابهاته المتنوعة. ولا يوجد تناقض في مفهوم "الهمجي المتوحش" إذ إن هاتين الكلمتين تحملان نفس المعنى ... إلا أن نظرية الطبقات السائدة آنئذ تجعل المتوحش النبيل شيئاً شاذاً، ذلك أن فكرة النبالة (أو الارستقراطية) تعارض الوحشية والهمجية المفترضة في النظم الاجتماعية الأخرى مثلما تعارض "الكياسة" "الهمجية". ومن خلال هذا التصور فإن فكرة المتوحش النبيل لا تمثل سموُّ فكرة المواطن الأصلي بقدر ما تمثل

> تجريد فكرة النبالة من رتبتها. ومما يدل على هذا الأمر استخدامها من جهة وآثارها من جهة أخرى. ويظهر في كل مكان أن النبالة تتعرض لهجوم؛ وليس لها أي تأثير يذكر على معاملة المواطنين الأصليين أو على الطريقة التي ينظر بها المستبدون إلى المواطنين الأصليين. علاوة على ذلك، فإن فكرة المتوحش النبيل تدفع إلى الأمام (أو تستدعي) نقيضها، أي مفهوم المتوحش الوضيع الذي كان سائداً في الدوائر الأدبية في أوروبا مثلما كان نقيضه.
>
> *(وايت 1987: 191)*

يقترح بيتر هيوم Peter Hulme أن تطور "خطاب المزرعة، الذي اعترف فقط بموقعين، داخلي وخارجي، أبيض وأسود... كان عليه هو ذاته أن يقدم صورة رئيسية للنضال الطبقي في أوروبا الصناعية" (1986 ب: 75).

وتوفر في السنوات الأخيرة عمل لا بأس به فيما يتعلق بالتداخل النشط بين العرق والطبقة في حالات معاصرة محددة وخصوصاً في بريطانيا ما بعد الحرب. إن العرق مسألة رئيسية في تشكل الطبقات العاملة عموماً، وفي خبرات العمالة السوداء على وجه الخصوص. وأظهرت دراسة رائدة أن العلاقات الطبقية التي يتواجد بداخلها أفراد الطبقة العاملة السوداء تعمل "كعلاقات عرقية". إن نوعي العلاقات هذين لا ينفصلان. العرق هو الشكل الذي تحيا به الطبقة. وهو أيضاً الوسط الذي تختبر فيه العلاقات الطبقية. وهذا ... ما كان له آثار على الطبقة بكاملها، والتي يبدل العرق علاقتها باستمرار بأوضاع وجود أفرادها (هول وآخرون: 1978: 394). ولقد انبرى عدد من المثقفين المناهضين للاستعمار لهذه العلاقة بين العرق والطبقة، وهو السبب الذي حدا حتى بالماركسيين بين هؤلاء المثقفين إلى اعتبار الزنجية Negritude مقنعة جداً. لقد كانوا بحاجة إلى وضع مسألة العرق في واجهة الصورة لأنه كما يقول آيمي سيزار "ماركس لا بأس به، لكننا نحتاج إلى إتمام ماركس" (1972: 70). ويكتب سيزار الصدام الاستعماري كمعادلة: "الاستعمار = التشيؤ (1972: 21). هذا "التشيؤ" أو تحويل الشخص المستعمَر إلى موضوع لم يُنجز فقط من خلال تحويله / ها إلى "أداة إنتاج" بل أيضاً بواسطة التفاسير الغربية لتشكل الذات (بما في ذلك بعض التفاسير الراديكالية أو المتطورة اجتماعياً). وإذا كان

ماركس بحاجة إلى "الاتمام" فإن فرويد وتراثه كانا أيضاً بحاجة إلى إعادة كتابة لأسباب سوف ندرسها فيما يأتي.

التحليل النفسي ورعايا الاستعمار

في رواية جون ماسترز **المحتالون**، وهي رواية لا تتمتع بشهرة عريضة، والتي كتبها سنة 1952 حول الهند الاستعمارية سنة 1895، يجد وليام سافيج، وهو موظف في شركة الهند الشرقية، نفسه يتقمص شخصية جوبال، وهو عامل نسيج محلي كان قد اختفى فظنت زوجته أنه مات وهي توشك على قتل نفسها لتصبح ساتي* Sati. ولا يلبث أن يكتشف وليام أن جوبال لا يزال على قيد الحياة وهو عضو في عصابة مزدهرة من السفاحين (المخادعين) أو قاطعي الطرق الذين يخنقون ضحاياهم بالوشاحات ويزعمون ولاءهم للإلهة كالي. وكالي هي إلهة فريدة ترجع عبادتها إلى الهندوسية التاثرية Tatric تحمل معاني سلطة الأنثى وطاقتها وقدرتها الجنسية وموتها وسحرها وثورتها. ويخترق سافيج السفاحين كي يقرر طبيعة عملياتهم ومداها ويقضي عليهم. وفي أثناء قيامه بالعملية يكتشف أنه يملك ما عندهم من مهارات في الخنق والقدرة على تأويل بعض التباشير التي يعتقد أنها إشارات من كالي تملي عمليات سفك دماء. وفي الرواية يزداد ابتعاد وليام عن ذاته الغربية، ويجد نفسه ثملاً برعشة القتل وسلطة كالي. ويشارك في شعائر اللصوصية وسفك الدماء، بما في ذلك أكل سكّر مقدس يمثل "حلاوة كالي" ويدل على ولاء اللص إلى الإلهة مقابل الحصول على حمايتها: "أنت لها وهي لك" (1952: 179- 180). وقد سبق أن حذره حسين، وهو لص سابق تحول إلى مُخبر للبريطانيين، أن لا أحد يشارك في السكّر المقدس يمكنه الفرار من سلطة كالي المغرية. وبعد أن يأكل وليام السكّر، يندب حسين قائلاً:

* ساتي Sati: حينما يموت زوج المرأة في الهند فعليها أن تحرق نفسها. (المترجم).

> أنت محتال منذ هذا الفجر وإلى الأبد. خانق... لا يهم ماذا يظن المرء ذاته. فحينما يأكل السكر المقدس، على الثوب الرئيس أمام الفأس يصبح خانقاً لأن كالي تدخل فيه... والآن لن ترجع أبداً إلى منصبك... كالي أرادت ذلك، فتحقق.
>
> *(1952: 185- 186)*

وبوصفه موظفاً بريطانياً ملتزماً "بالمهمة التحضيرية" لكنه بحاجة لاحترام الهنود، بدأ سافيج بمعركة في داخله وذلك فيما يتعلق بتضحية المرأة. هل كانت هذه التضحية عادة همجية ترتكب ضد النساء أم فكرة "جميلة" إضافة إلى كونها "عادة السكان ودينهم"؟

> حاول أن يفهم. حاول بالطريقة الغربية أن يفصل الخير عن الشر، أن يوازن جمال التضحية لقاء بشاعة الضياع... ولكن لم يكن لدى هؤلاء الهندوس صراع بين الله ذو القوة المطلقة والشيطان الذي لا يفتأ يسخر من مقاصد الله ويحرفها. هنا كان الإبداع والدمار وجهان متقابلان للمدالية ذاتها... وينبغي عليه أن يفهم ذلك إن استطاع. الرجال والنساء الذين فكروا وتصرفوا على ضوء تلك المعتقدات كانوا مسؤوليته. فإذا فشل في الفهم، يمكنه أن يعمل فقط من تعميم وحيد صارخ: بأن كل الهنود يؤمنون بالقضاء والقدر، ووحشيون وغير محببين.
>
> *(1952: 25)*

ويتحول تعاطفه إلى تفكك ثقافي كامن؛ إن كالي تغريه بهجر حضارته الغربية ليصبح محتالاً حقيقياً. ففي وليمة قطاع الطرق، يأكل لحم الماعز ويشرب العرق arrack ويجن بسبب هويته الثنائية: "لقد كان وليم سافيج الذي نال دوراً شعائرياً في نزوة دموية لائقة. وكـان جوبال النساج يأكل بقناعة واحترام..." (1952: 192). ثم تستحوذ عليه كالي "وحينما ينتفخ بأبخرة العرق" لا يصبح "شخصاً بل مكاناً تملؤه غيوم الدم القاني والأرز الأبيض". وفي سياق مشحون يصف ماسترز

استحواذ كالي عليه أنه نوع من الجنون، تتمزق فيه ذاته المسيحية جراء رغبة جامحة بكالي التي تتحدد بفتاة راقصة موجودة في الوليمة وبالهند ذاتها.

> *يا أبت لقد اقترفت إثماً ولا أستحق بعد الآن أن أدعى ابنك.* لقد أكل السكر، كالي كانت هي الموت، كانت امرأة. أغرته آلة القانون على قضاء شهوته. دعته يد الفتاة ومرتا فوقه. وضع الإناء جانباً ولمسها، فوجدها ممتلئة دافئة تنتظر... ذهب إليها وحاول معها. وفجأة نظرت إليه بعينين مفتوحتين على اتساعهما مثل عينيه. وكان الوشاح في يديه، فالتف حول عنقها. كانت العضلات مشدودة في معصميه. وجاش الحب والموت معاً بداخله، وهما على وشك الطوفان معاً، ليغمراها معاً.
>
> (1952: 201-202)

تسيطر كالي "بسلطتها اللامحدودة" على وليام، غير أن حسين ينتشله في وقت عصيب. أما خلاص حسين ذاته فيرجع إلى الصليب الخشبي الصغير الذي أهدته له ماري زوجة وليام، ورغبته أيضاً هي أن يعبر الحدود ويرتدي "معطفاً أحمر" كخادم مخلص لشركة الهند الشرقية. وفي النهاية يتضح أن "فم كالي المضرج بالدماء ولسانها الفاسق" لا يقويان على الصمود أمام انضمام المسيح "وماري والطفل" الذي يعيد وليام إلى واقعه. وهكذا فإن خادم الإمبراطورية المخلص من السكان الأصليين يرشد وليام في العودة إلى هويته الرسمية الحقيقية وهي الهوية البريطانية الاستعمارية بعيداً عن جنون الهند.

يظهر عبور الحدود، في كل من الروايات والقصص اللاروائية، عملاً خطيراً خصوصاً لدى أولئك الذي ينجذبون إلى الفضاء الأجنبي أو السكان أو يتعاطفون معهما. "التحول إلى إنسان أصلاني" أمر محتمل التشويش. الأرض المستعمرة تغري الأوربيين بالجنون. إن رواية **المحتالون** لم تحظ باهتمام نقدي كبير، غير أن رواية جوزيف كونراد **قلب الظلام** مثلٌ مشهور لهذا النموذج. ففي هذه الرواية أفريقيا غابة بدائية ومصدر سلطة وثروة تأسر كورتز البطل الاستعماري وتدفعه إلى الجنون. ويخبرنا مارلو راوي القصة أنه بينما كان "ذكاء كورتز واضحاً تماماً... فقد كانت

روحه مجنونة. وبسبب وجوده وحيداً في البرية فقد نظرت نفسه إلى داخلها، ويا إلهي! إنني أخبركم بأنها قد جُنَّت" (كونراد 1975:95) يسافر مارلو في نهر الكونغو إلى داخل "قلب الظلام" بحثاً عن كورتز فيحي تجارب كورتز في رحلة هي في الوقت ذاته رحلة إلى الطفولة والجنون وأفريقيا. ومع أن عدداً من النقاد يعتبرون تشوش كورتز نتيجة للجشع الاستعماري، ويعتبرون الرواية نقداً للإمبريالية، فإنه يمكن النظر إلى الرواية على أنها تكرر بدائية التحليل النفسي الكلاسيكي.

وفي عام 1989 سماها شينوا أشيبي "رواية تضع موضع التساؤل إنسانية الشعب الأسود بحد ذاتها". في هذه الرواية، كما هي الحال في معظم قصص الاستعمار، نجد أن أفريقيا هي المكان الذي ينهار فيه العقل الأوروبي ويتراجع إلى حالة بدائية. أفريقيا والهند والصين وأراضي أجنبية أخرى تدفع إلى الجنون. إنها الجنون بعينه.

يفتتح جون باريل John Barrell دراسته للجذور الإمبريالية في رؤى توماس دي كوينسي العصابية باقتطاف مطول من كتاب دي كوينسي **اعترافات متعاطي أفيون إنجليزي**.

> مايو (أيار) 1818. لقد أصبح الملايي* عدواً مخيفاً لي منذ شهور. ففي كل ليلة، وبواسطته، أنتقل إلى مشاهد آسيوية... لقد فكرت في أغلب الأحيان أنني لو أجبرت على التخلي عن بريطانيا للعيش في الصين وسط العادات الصينية، وطرق الحياة، والمشاهد الصينية، فإنني سأجن... ففي الصين، وإضافة إلى ما هو مشترك فيها مع بقية مناطق جنوب آسيا، ترعبني طرق الحياة والعادات، وحاجز المقت المطلق الذي يفصل بيني وبينهم والأحاسيس المضادة التي هي أكثر عمقاً مما أقدر على تحليله. إنني على استعداد أكبر للعيش مع المجانيين، والهوام، والتماسيح أو الأفاعي...
>
> *(باريل 1991: 11)*

* وهو فرد من شبه جزيرة الملايو (المترجم).

يناقش باريل كيف أن أنواع الأذى تلك يفرضها خوف من "المجتمع بمجمله"، "المجموعات المتوحشة من البشر" (1991: 6)، من كل من الشرقيين المحتشدين وجماعات من العمال، وتتشكل أنواع الأذى تلك من إحساس بالذنب الجنسي. يوضح كتابه بقوة اقتراح روي بورتر القائل "إن الجنون ليس ذرة منفردة" بل تتشكل وتتحدد ثقافياً.

إن الأمثلة الثلاثة التي ذكرتها حول الصدامات الاستعمارية المفضية إلى الجنون هي مختلفة جداً فيما بينها، لكن الفرد الأوروبي وحده في جميعها هو الذي تصبح لديه شخصية مميزة. يخبرنا ألبرت ميمي Albert Memmi أن "علامة الجمع" هي "إشارة على تفكيك شخصية المستَعْمَرْ". "لا يتم تشخيص المستَعْمَر بصورة فردية مطلقاً"، يحق له فقط أن يغرق في جماعة مجهولة الاسم ("إنهم هذا"؛ "إنهم جميعاً متشابهون")، (1967: 88). الأوروبي الفرد يواجه الحشود الغريبة، وإذا كان يتماثل معهم، إذا تجاوز الحد الفاصل بين "الذات" و"الآخر" فإنه ينكص إلى سلوك بدائي، إلى الجنون. هذه الروابط بين إدراك الرجل الأوروبي، وحضارته، وعقلانيته من جهة والغير أوروبيين، والأطفال والبدائية، والجنون من جهة أخرى هي أيضاً حاضرة في التفسير الفرويدي للنفس البشرية وفي تفسيرات تالية. في كتابات فرويد، خصوصاً الطوطم والمنوع (1913) والحضارة ونقائصها (1930) تم تصور التطور التاريخي والثقافي على أنه مجانس لنمو الفرد النفسي والجسدي (انظر سيشاوري كروكس 1994). ويتداخل نمو الطفل نحو البلوغ مع التطور الاجتماعي من الوحشية نحو عبادة إله واحد والأبوية (وهي مقومات فرويد للحضارة الإنسانية). "البدائيون" إذاً شبيهون بالأطفال "وبالعصابي" المتحضر، إذ إنهم لم يحققوا النمو النفسي للأوروبي البالغ. في العقل البدائي "العقل... يحل محل الفكر" والمتعة الحسية أساسية. الفكر والتأمل لا وجود لهما عند "الإنسان البدائي". هذا التمييز بين البشر الغريزيين والبشر التأمليين تخلّل ممارسات علم نفس الإثنيات حيث يصبح الاختلاف الثقافي مظهراً فرضياً ويفهم النمو من وجهة نظر الاختلاف الثقافي العرقي.

ولكن أين يترك هذا "البدائي" المجنون؟ يصف ميشيل فوكو نشوء المرض العقلي في المجتمع الأوروبي كعملية "الغيرية" حيث يُحجز فيها المجنون، ويجبر على الصمت من أجل تعريف الذات المفكرة المعيارية. لكن كما توضح ميجان فون فإن

"الحاجة" في المجتمعات المستعَمَرة "لتحويل الآخر إلى موضوع ثم إبعاده على شكل رجل مجنون أو مجذوم كان أمراً أقل إلحاحاً في وضع كان فيه كل فرد استعماري بمعنى ما هو "آخر" من قبل" (1991: 10). لذلك لم يوجد في أفريقيا "مركز حجز عظيم" شبيه بالذي يصفه فوكو في أوروبا القرن التاسع عشر. بدل ذلك، وُجد اهتمام كبير في وصف الأفارقة عموماً وتشخيص أمراضهم وذلك من أجل تعريف الأوروبيين على أنهم وراثياً مختلفين. لذلك، عموماً، "فإن الأدب الذي عالج مسألة الجنون في أفريقيا الاستعمارية، كان أكثر اهتماماً بإيجاد تعريف للأفرقة، وأكثر من تعريف الجنون" (1991: 119). كيف يمكن إدخال الجنون الأفريقي في هذا الإطار؟ تبين فون أن الأفريقي المجنون يُعدُّ شخصاً "آخر" بصورة ناقصة، كشخص يعبر الحدود الثقافية ويصبح أوروبياً. الجنون كما في حالة الأوروبي الذي يصبح أمراً محلياً، هو خرق للهويات المزعومة للمجموعة.

تمثل أكثر أنواع الفهم انتشاراً في أن "التفكك الثقافي" كان السبب في ارتفاع الجنون. إن انهيار البنى التقليدية وقيود المجتمع "الحديث" قد شوشت بكل معنى الكلمة الأفارقة الذين كانوا عاجزين عن مجاراة التغيير: وقد ذكر تقرير مهم حول حالات الجنون في نياسلاند Nyasaland أن "السكان الأصليين المصابين بالفصام بما يظهرونه من اضطرابات جنسية وأوهام من النوع الأوروبي، وإعجابهم بالإساءة ضد الممتلكات، يظهرون حالة عقلية أكثر أوروبية من أعضاء جماعات أخرى" (اقتباس فون 1991: 108). لقد اضطرت مخاوف فقدان السيطرة الاستعمار إلى إجراء دراسات موسعة عن زوال البنى الاجتماعية التقليدية أمام التحديث؛ الحل المقترح هو الحكم الغير مباشر يقوم فيه القادة الأفارقة التقليديون وممارسة العادات بالسيطرة على الأفارقة أنفسهم. لقد ناقشنا سابقاً كيف أن تقوية العادات خدم الاقتصاد الاستعماري والحاجات السياسية. أما الكتابات حول علم النفس الأفريقي والتحليل النفسي الأفريقي فقد ساهمت في الحاجة إلى تعريف "الآخر" على أنه بقوة "آخر"، عاجز عن عبور خطوط الحدود الاستعمارية التي فصلته / فصلتها عن الذات الذكورية الأوروبية. لذلك ليس من المدهش حقاً أنه في إطار خطاب التحليل النفسي، يُرمز إلى المقاومة ضد الاستعمار بالجنون، والتبعية أو النكوص الطفولي (انظر كوبان 1996).

أوضح فرانتز فانون أن مقاومة الحكم الاستعماري "تعزى" بصورة روتينية "إلى أنواع السلوك الديني، والسحري، والتعصبي" (1995: 41). استخدمت دراسة أوكتافيو مانوني المشهورة بروسبيرو وكاليبان: **سيكولوجية الاستعمار** تلك النظريات التي تتحدث حول العقل الأفريقي لتفسير ثورة المالاغاش سنة 1947. حاجج مانوني أن شعوباً معينة (متخلفة) تُستعمر لأنها تعاني من "عقدة تبعية" لا حل لها تؤدي بها إلى تعظيم أسلافها وإلى تحويل هذا التعظيم إلى أسيادها المستعمرين. وهكذا فهو يفسر الاستعمار بالقول إنه نتيجة الاختلافات النفسية والعقلية بين أولئك الذين يظهرون مثل تلك التبعية وآخرين يصبحون مستعمَرين يخشون نقصهم ويبحثون عن سُبل لإثبات ذواتهم: "لا شك عندي في أن الاستعمار اقتضى دوماً وجود حاجة للتبعية. لا يمكن استعمار كل الشعوب: فقط أولئك الذين يشعرون بتلك الحاجة" (مانوني 1956: 85). فسرَّ مانوني ثورة عام 1947 على أنها نتيجة منح الفرنسيين بعض الامتيازات، إذ كان الفرنسيون قد غادروا نصف أهالي الجزيرة أحراراً ونصفهم غير أحرار فخلقوا لديهم إحساساً بالعزلة، وأن أسيادهم من المستعمِرين قد هجروهم. إذاً ليس الظلم الاستعماري هو الذي أشعل الثورة الأهلية، بل رفع أنواع السيطرة المناسبة. في دراسات جي سي كاروثر لثورة الماو ماو في كينيا (1952 – 1954) يُنظر إلى المقاومة على أنها حالة مَرضَّية كصورة لشخصانية ناقصة النمو. في رواية رديارد كبلينج كيم "العصيان" أو الثورة التي أشعلها جنود الجيش الهندي المسلمين والهندوس سنة 1857 ضد البريطانيين يعرضها (جندي هندي موالٍ للبريطانيين) على أنها "جنون قضم الجيش بأكمله". يقترح إدوارد سعيد في معرض مناقشته للرواية أن كبلينج لم ير ببساطة أي صراع في الهند، وهو السبب الذي يجعل بطله كيم لا يرى أي تناقض بين خدمة الإمبراطورية والبقاء مخلصاً لرفاقه الهنود (1994: 146-147). ولكن يمكننا قراءة دمج الجنون والثورة في الرواية على أنه كبت كبلينج لإدراكه للصراع الاستعماري.

هناك بالطبع أولئك الذين احتجوا على مثل هذه الآراء المطلقة بشأن الاختلاف النفسي والعقلي بين الأعراق. الطبيب والمحلل النفسي وولف ساكس من جنوب أفريقيا، على سبيل المثال، حاجج أنه لا يوجد فرق أساسي بين مرضاه السود والبيض. اقترح ساكس في كتابه **هملت الأسود: عقل زنجي أفريقي يكشفه التحليل النفسي** (نشر أول مرة سنة 1937) أن مريضه، وهو رجل أسود يدعى جون

تشافافامبيرا كان يعاني من "الهملتية". وكما أشار فرويد، يقترح ساكس أيضاً أن هملت الشخصية الشكسبيرية عاجز عن الفعل وذلك بسبب عقدة أوديبية. "الهملتية" هي إذاً "ظاهرة عالية ترمز إلى حالة اللاقرار والتردد عندما يكون هناك حاجة للفعل" (1947: 176). وإذا فهمنا من سياق الكلام أن "العقل الأفريقي" أدخل في اختلاف دائم وثابت عن العقل الأوروبي فإن اقتراح ساكس في أن عمليات تشفافامبيرا العقلية تشكل جزءاً من إطار شمولي التطبيق، يعتبر خطوة متطورة. بيد أن ساكس لم يسلم تماماً من تأثير مدرسة "التفكك الثقافي" الفكرية، إذ اعتبر بدوره مشكلات مريضه دليلاً على عجزه عن التأقلم مع متطلبات الحياة الحديثة. أدرك ساكس أن حياة تشفافامبيرا وعمله الخاص انبنيا حسب الواقع السياسي والاقتصادي في جنوب أفريقيا، حيث يتعرض الأفارقة السود بصورة دائمة للأذى السياسي ويُدفعون دون شفقة للانضمام إلى طبقة عمال المدن. إلا أنه لم يعالج بدقة مضامين مادته واستعاض عن ذلك بنقاش تشابه رئيسي بين البنى النفسية لدى السود والبيض - إذ يقترح أن مقولات فرويد كمقولة عقدة أوديب ثابتة عالمياً (انظر دوبو 1993).

شخَّص خطاب علم النفس والتحليل النفسي الاستعماري الاختلاف بصورة مرَضيَّة. كان الاستعمار "عاجزاً عن احتواء أي مفهوم للاختلاف لم يرتبط مباشرة بمسألة الدونية وضرورة الإخضاع" (فون 1991: 115). حاول ساكس أن يعارض هذا القول وذلك عن طريق محو الاختلاف جملة وتفصيلاً. لقد رأينا سابقاً كيف أن مفاهيم "الشمولية" يمكن أن تكون كذلك إثنية لأنها تصاغ على صورة الثقافة المهيمنة. وهكذا فإن صورة محددة ورفيعة للثقافة، أو كما هي الحال هنا، النفس، تطرح على أنها كونية التطبيق. مثل هذا التصور يعمل على محو التاريخ أو السياسة عن مفهوم النفس لأنه، كما حدث في حالة ساكس، لا يعالج على نحو كافٍ العلاقة بين البنى الاجتماعية وحيوات البشر الداخلية. وهكذا فإن التحليل النفسي، كمؤسسة ونظرية، من خلال أساليبه في تصور الاختلافات العرقية والاجتماعية وأساليبه في محو هذه الاختلافات قد خدم المصالح الاستعمارية في أفريقيا وأماكن أخرى (جيلمان 1993). لذلك فإن جياتري سبيفاك على حق حينما توضح أن "التحليل النفسي المؤسساتي" بمقدوره أن يكون دعماً عصرياً لما كنت قد أسميته من قبل العنف المعرفي" (1990: 226).

كتب فرويد "إن كل ولادة جديدة على هذا الكون تواجهها مسألة السيطرة على عقدة أوديب، ومن يفشل في هذه المهمة يصبح ضحية للعصاب" (1953: 226م1) لكن طرح الدراما الأوروبية على أنها عالمية معناه أنها تفسر بدقة تطور جميع الذوات في كل مكان، كما لو أنه لم يكن هناك اختلافات بين الطرق التي تتشكل من خلالها الذوات أو تنفذ من خلالها الدراما الجنسية في شتى أنحاء العالم، أو كما لو أن اختلافات الطبقة والثقافة لا تصوغ تنفيذها. يدين جيل ديلويز وفيلكس غاتاري في ضد أوديب: الرأسمالية وانفصام الشخصية "الإمبريالية التحليلية كعقدة أوديب" التي تضخم مفهوماً لا تاريخياً للأسرة كبؤرة للصراعات الإنسانية بينما الحقيقة هي أن الأسرة ذاتها لا تتمتع بحصانة أمام إعادة تشكيلها سياسياً وتاريخياً. وعند ديلويز وغاتاري فإن فكرة أوديب ليست غير مناسبة فحسب لهدف التحليل الاجتماعي، بل هي بحد ذاتها "بحث عن الاستعمار بطرق أخرى" (1977: 170). يناقش فريدريك جيمسون الحاجة إلى "أرخنة" التحليل النفسي "بصورة راديكالية" لوضع تفسيرها للصراعات الأوديبية داخل تاريخ محدد للأسرة، وإدراك أن "بنية النفس تاريخية ولها تاريخ" (1981: 62).

في الوقت الحاضر، نجد أن نقد "أوديب الأفريقي" على أنه ليس سوى "وهم أوديبي أوروبي" مسألة مألوفة (هيتشكوت 1993: 62). إلا أنه في ضوء تاريخ مؤسسة التحليل النفسي فإن الاقتراحات التي قدمها المحلل النفسي المارتينيكي فرانتز فانون بهذا الصدد في كتابيه **بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، والمعذبون في الأرض** كانت انفجارية تدخل عمل فانون بصورة مباشرة في تراث النظريات العرقية فيما يتعلق بالنمو الجمسي والنفسي. وتوصل فانون إلى النتيجة المنطقية المتمثلة في الرأي القائل إن "التحديث" أدى إلى الجنون المحلي وذلك بالقول إنه لم يكن "تحديثاً" بذاته، بل استعماراً خلخل نفس المستعْمَر وشوهها. لم يقدر المستعْمَرْ على "مجاراة" ما كان يحصل، ذلك لأن الاستعمار نخر جوهر وجوده وجوهر ذاتيته. لذلك فإن فانون أعلن في بداية كتابه **بشرة سوداء وأقنعة بيضاء** "مع المجازفة باستثارة استياء إخوتي الملونين، سأقول إن الرجل الأسود ليس رجلاً" (1967: 8). إن التجربة الاستعمارية تمحي إحساس المستعْمَرْ بـ الذات وتغلفه "كمادة محطمة" وهو السبب في "أنه ليس رجلاً". وهكذا فإن فانون لا يخرج عن إطار النماذج التي كانت سائدة حينها فيما يتعلق بالعقل الأسود بل يطورها إلى درجة ينعكس فيها معناها السياسي.

الآن الاستعمار هو الذي يُنظر إليه على أنه مصاب بمرض نفسي، مرض يشوه العلاقات الإنسانية ويصيب كل من هو داخل هذه العلاقات بالمرض". بالمقابل فإن الخصائص التي كانت قد وصفت في التحليل النفسي للإثنيات على أنها أشكال هستيريا محلية، ودليل على بُنى عقل الأسلاف، هذه الخصائص يفسرها فانون على أنها علامات مقاومة؛ فالكسل على سبيل المثال هو "التخريب الواعي لآلة الاستعمار" من جهة المستعْمَر: فنزعة الإجرام لدى الجزائري، واندفاعه، وعنف القتل لديه ليست إذاً نتائج تركيب جهازه العصبي، أو أصل شخصيته، بل النتاج المباشر للوضع الاستعماري" (1963: 239 ـ 250). وبينما كان مانوني قد اقترح أن الاستعمار هو نتيجة فروقات نفسية محددة بين الأعراق (والتي تؤدي ببعض الشعوب إلى التبعية أو الحاجة في أن يحكمها غيرها)، فإن فانون حاجج أن الاستعمار في الحقيقة هو السبب الذي أدى إلى نشوء فروقات نفسية على المستويات العرقية، ومحقَ الفرد الأسود إلى العدم.

في السنوات الأخيرة تم النظر إلى فانون (مع استبعاد شخصيات مهمة أخرى في الغالب) كأهم كاتب نشط معارض للاستعمار. لقد أضحى، كما قال رفيقه وناقده ألبرت ميمي "نبي العالم الثالث، وبطل رومانسي لتفكيك الاستعمار" (1973: 39). أما في دراسات ما بعد الاستعمار فإن مكانته "كمنظر عالمي" ربما تكون ناتجة عن حقيقة أن في كتاباته، كما هي الحال في الكتابات النقدية الأخيرة، يتقارب تشكل الفرد مع مسألة الاستعمار وما بعد الاستعمار (جيتس 1991:457 – 458). دعنا ندرس كيفية عمل هذا التقارب في كتابات فانون. قبل كل شيء، ينقح فانون خطة لاكان المسماة "مرحلة المرآة" التي تعتبر المرحلة المهمة في تشكل الفرد. يرى لاكان أن الطفل حينما يبصر نفسه أول مرة في المرآة، فإنه يرى انعكاساً ألطف وأكثر تناسقاً وثباتاً من نفسه. والفرد يبني نفسه مقلداً هذه الصورة ومعارضاً لها. يقول فانون.

> حينما يفهم المرء الآلية التي وصفها لاكان، فإن المرء لن يشك أبداً أن الآخر Other الحقيقي بالنسبة للرجل الأبيض هو الرجل الأسود وسيبقى كذلك. وبالمقابل فإن الرجل الأبيض فقط ينظر إلى الآخر على مستوى صورة الجسد، تماماً على أنه ليس ذاتاً: أي الذي لا يمكن

> التعرف عليه والذي لا يمكن فهمه. بالنسبة للرجل الأسود... الحقائق التاريخية والاقتصادية تدخل إلى الصورة.
>
> *(1967: 161)*

يتسم الرجل الأسود عند الرجل الأبيض (والمرأة البيضاء) باللون وبقدرته على ممارسة الجنس بصورة لا محدودة كما هو مفترض. "الخوف من الزنوج" يشعل الخوف والرغبة بالقدرة الجنسية السوداء المفرطة. بالنسبة للفرد الأبيض يمثل الآخر الأسود كل ما هو خارج الذات. أما بالنسبة للفرد الأسود فإن الآخر الأبيض يقوم بتحديد كل شيء مرغوب، كل شيء ترغب به الذات. هذه الرغبة مغروسة في داخل بنية السلطة، ولذلك "فإن الرجل الأبيض ليس فقط الآخر، بل السيد أيضاً سواء كان حقيقياً أو متخيلاً" (1967: 138). ولذلك فإن اللون الأسود يقوي الذات البيضاء ويؤكدها، لكن اللون الأبيض يفرغ الفرد الأسود. إنه لا يستطيع أن يتماثل مع ذلك الذي يتم نفيه باستمرار من قبل البنية الاستعمارية العنصرية. لذلك فإن مرضى فانون من جزر الآنتيل قالوا بأنه "لم يكن لهم لون" في أثناء هذيانهم.

بالنسبة "للزنجي" تطغى الهوية العرقية على كل مظاهر الوجود الأخرى. يذكر فانون أنه حينما أشار إليه ولد في أحد شوارع باريس منادياً "انظروا! هذا زنجي" شعر "أنه مسؤول في الوقت نفسه عن جسدي، عن عرقي، عن أجدادي... لقد سحقتني نقرات طبل رتيبة، أكل لحوم البشر، العجز الفكري، الفيتشية ونقاط الضعف العرقية، والسفن المحملة بالعبيد وفوق كل شيء، فوق كل شيء: "أضحوكة الأكل الجيد" (1967: 112). يحاول الرجل الأسود المجاراة عن طريق تبني أقنعة بيضاء تستطيع بصورة ما أن تجعل حقيقة لونه الأسود تختفي. هذه عملية خطرة. يسجل فانون دهشته حينما أدرك، لدى عرض فيلم في فرنسا، أن المنتظر منه هو أن يتماثل مع "زنجي" بدلاً من طرزان كما فعل دوماً (1967: 152). وهكذا فإن الجسد الأسود / والأقنعة البيضاء يعكس انفصام الشخصية البائس في هوية المستَعْمَرْ.

ثانياً: يقترح فانون أن عقدة أوديب والبنى الأسرية التي تسكن في داخلها عاجزة عن وصف البنى النفسية لفرد جزر الآنتيل:

> شئتم أم أبيتم، فإن عقدة أوديب أبعد ما توجد بين الزنوج... ففي جزر الآنتيل الفرنسية 97 بالمائة من الأسر لا يمكن أن تنتج عصاباً أوديبياً واحداً... وباستثناء بعض الناشزين في داخل البيئة المغلقة، يمكننا القول إن كل عصاب، كل مظهر شاذ... لدى فرد من أفراد الآنتيل هو نتاج وضعه الثقافي... في جزر الآنتيل وجهة النظر تلك إلى العالم بيضاء وذلك لعدم وجود صوت أسود.
>
> *(1967: 151- 153)*

وإذ تمثل الأمة امتداداً للأسرة لدى الطفل الأوروبي، فإن الأسرة لدى الطفل الآنتيلي (نسبة لجزر الآنتيل) لا تعكسها الأمة الاستعمارية مطلقاً. فوالد هذا الطفل خاضع لسلطة الاستعمار، وبذلك فإن قانون الأب يصبح قانون الرجل الأبيض. الفرد الاستعماري يشغل مكان الطفل المتجاوز. إعادة الإدراج هذه تعطل شمولية مقولات التحليل النفسي التي يقول عنها فانون إنها استوقفته دوماً بأنها بعيدة جداً عن "الحقيقة التي يبديها الزنجي" (1967: 151). ومع ذلك فإن فانون، كما نرى، لا يهجر تماماً الإطار الأوديـبي، بل يعيد كتابته بصورة عرقية. فبدلاً من السيناريو الأوديـبي حيث يشعر الطفل برغبة في أمه، فإنه يقدم نزوة الرجال السود في حيازة المرأة البيضاء على أنها مشهد الاستعمار الأولي "عندما تلاطف يداي تلك النهود البيضاء، فإنهما تمسكان بالحضارة والكرامة الغربية وتجعلاهما ملكي". وهكذا يوصف الاستعمار بأنه مشهد أوديـبي في الرغبة الممنوعة.

لم يكن فانون محللاً نفسياً راديكالياً وحسب، بل نشطاً معارضاً للاستعمار أيضاً. يقترح بعض النقاد أن هناك توتراً بين هذين الوجهين لدى فانون: فانون الأول هو فانون بشرة سوداء وأقنعة بيضاء المهتم بعلم نفس المسحوقين. أما فانون الثاني فهو فانون المعذبون في الأرض الذي يركز انتباهه على ثورة المسحوقين، ويدعم قضية المقاومة الجزائرية، ويصور في كتاباته شعباً موحداً قد تغلب على آثار الاستعمار الموهنة. بالطبع هذين الاهتمامين التوأمين، الآثار النفسية السلبية للاستعمار والتحرر من الاستعمار، هما متداخلان في كتابة فانون، إلا أن النقاد منقسمون بحدة حول كيفية عمل مثل هذا التداخل. يفسر هومي بابا على سبيل المثال فانون على أنه "ما بعد بنيوي سابق لأوانه" (باري 1987: 31). فانون بابا هذا يظهر أن الذوات

الاستعمارية متأرجحة دوماً وغير محققة بصورة تامة إطلاقاً. إن الفاصل بين البشرة السوداء والقناع الأبيض، كما يقول بابا، ليس "فاصلاً واضحاً" بل:

> صورة مضاعفة ومنافقة للوجود في مكانين على الأقل في الوقت ذاته... ليس الذات الاستعمارية أو الآخر المستَعْمَرْ، بل المسافة المزعجة التي تصل بينهما هي التي تشكل صورة "الغيرية" الاستعمارية ـ مكر الرجل الأبيض مكتوباً على جسد الرجل الأسود. وتنشأ المشكلة الواقعة على عتبة الشعور للهوية الاستعمارية وتقلباتها من خلال العلاقة مع هذا الشيء المستحيل.
>
> *(117 :1994)*

من ناحية أخرى، تقرأ بنيتا باري فانون ومواطنه المارتينيكي آيمي سيزار على أنهما:

> كاتبان في نظريات التحرر... أكدا تدخل ذات سوداء موحدة متمردة، واعترفا بالقدرات التحررية المنطلقة عن طريق تثبيت الثقافات التي شوه الاستعمار سمعتها، وبدلاً من تفسير العلاقة الاستعمارية عن طريق المفاوضات مع بنى الإمبريالية، فضلا الإكراه على الهيمنة من أجل تصويرها كصراع بين قوى متعارضة لا سبيل إلى تهدئتها.
>
> *(179 :آ1994)*

ينقسم فانون إلى شخصين، الأول الذي يجسد قلق ما بعد البنيوية، والثاني الذي يجسد الحماس الثوري، كلاهما مفرغ في قالب من الصور ذاتها التي يرغب النقاد في إبراز أنفسهم فيها. وهكذا يقول جيتس "من الصعب تجنب صورة نرجسية يكون فيها فانون ذاته هو الآخر الذي يمكنه أن يعكس ويقوي الذات الناقدة" (1991: 465). ومن الصعب المحافظة على كليهما بصورة مطلقة. يسيء بابا تفسير فانون ما بعد البنيوي باستخدام الدليل الواضح من كتاباته. أما فانون الثوري فقد بقي

"طفيلياً أوروبياً" في القضايا التي ناصرها دون أن يتعلم على الإطلاق لغة الشعب الذي ناصره أو يشارك في الحياة اليومية لذلك الشعب. يقترح ألبرت ميمي (1973) بذكاء أن رومانسية فانون الثورية لها علاقة وثيقة بعدم وجود جذور له:

ولأنه أُبعد عن الثقافة الفرنسية التي رُبي على احترامها وثقافة المارتينيك التي رُبي على رفضها، والثقافة الجزائرية التي أيدها وناصرها مع أنه لم يكن على معرفة بها أبداً، فقد تبنى فانون فلسفة إنسانية عالمية جعلته يتحدث عن كل الشعوب المستَعْمَرَة، بل في الحقيقة عن الإنسانية برمتها بنغمة مسيحية (ميمي 1973).

هناك مشاكل أخرى تعترضنا إذا ما حاولنا استعمال فانون من أجل أهدافنا في الوقت الحاضر. إن مُواطن فانون المنقسم يجب ألا يُقرأ على أنه المواطن المُستعمَر النموذجي. إن التصدعات النفسية التي يناقشها فانون يشعر بها الصفوة من السكان المحليين أو أولئك الأشخاص المستَعمرُون الذين تلقوا ثقافتهم في الداخل والذين طُلب منهم أن يكونوا نشطين في داخل النظام الاستعماري، أكثر من أولئك الذين تواجدوا على هوامشه. في الجزء التالي حينما ندرس مكانة النوع **gender** في خطة فانون، سنرى كيف أن مواطنه هو أيضاً ذَكَرٌ بصورة حاسمة ويدعم تسلسلات النوع القائمة حتى وهي تتصدى للتسلسلات العرقية. سوف نعود إلى فانون في الجزء المخصص لدراسة الهجانة. والسؤال الرئيسي الذي تطرحه تلك النقاشات بشأن تراث فانون الحقيقي هو كيف يمكننا ربط مسألة الاضطهاد النفسي والصدمات بالمظاهر المادية والاقتصادية للاستعمار؟ أو بتعبير ميمي المختصر: "هل ينجح التحليل النفسي على حساب الماركسية؟ وهل يعتمد كل شيء على الفرد أو المجتمع؟ (1967: 13 وانظر أيضاً جيتس 1991: 467).

هذه ليست طريقة جيدة لطرح السؤال وذلك لأسباب عدة. فبعض المفاهيم الرئيسية للماركسية مثل العزلة والآيديولوجيا لها أبعاد نفسية وأخرى اجتماعية. تمثلت مساهمة غرامشي الأساسية في إدراك أهمية الذاتية في دراسة السيطرة. من ناحية أخرى نجد أن التفسيرات النفسية لتشكل الذات هي أيضاً، كما رأينا نظريات في الحياة الاجتماعية، أو في كيفية دخول الفرد عالم الجنوسة واللغة والسلطة. وكان لدى التحليل النفسي الكثير الذي يقوله حول مجموعات من الناس والعلاقات التي تربط فيما بينها. لقد نشأ حوار معقد وحاد بين الماركسية والتحليل النفسي وذلك جراء اختلافهما إضافة إلى مجالهما المشترك على السواء. أما على

المستوى العملي فقد كان من الصعوبة بمكان عند منظري الثقافة المعاصرين أن يلتفتوا بدقة وبصورة متساوية إلى مظهري الوجود الإنساني السياسي ـ الاجتماعي، والنفسي الجنسي. ألحت الحركة النسوية، على سبيل المثال، بشدة على مساءلة التحليل النفسي واستيعابه بحرية وذلك من أجل استيضاح بنائها للجنوسة الأنثوية واستجواب الانقسامات ذاتها بين "الداخل" "والخارج" الشخصي والسياسي، البيولوجيا والثقافة، الفردي والاجتماعي[2]. إلا أن جاكلين روز توضح أن الحركة النسوية نجحت تماماً... في الإصرار على الطبيعة السياسية لما هو جنسي أو نفسي، وأن الطبيعة الجنسية والنفسية للسياسي بالمعنى الآخر قد أضحت مهملة بالمثل" (1993: 244). كيف يعمل ما سمته روز "بالإجراء المتبادل بين التحليل النفسي والسياسة" (1993: 243). فيما يتعلق بالاختلاف الاستعماري؟ حتى التحليل النفسي النسوي لم يمهد الطريق بعد للتفكير بشأن مواضيع العرق والإثنية. وفي واقع الأمر تتهم كالبانا سيشادري ـ كروكس الحركة النسوية بتصوير المشاكل القائمة في خطاب التحليل النفسي السائد من خلال "عدم طرح مسألة الاختلاف العرقي فيما يتعلق "بالآخرين" اللاعقلانيين والغامضين (الأفارقة والشرقيين) في نظريات تشكل الذات". وهي على حق إذ تبين أنه عندما تطرح أسئلة الاختلاف الثقافي مقابل الاختلاف الجنسي "فإننا نلمس لحظة انحراف لدى مفكري ما بعد الاستعمار عن المقاصد النظرية والسياسية لحركة العالم الأول النسائية " (1994: 175، 189).

هل بالإمكان البتة، إذاً، استخدام التحليل النفسي للتفكير بصورة بناءة حول العلاقات الاستعمارية؟ وإذا كانت تواريخ الاستعمار والإمبريالية قد صاغت نظرية التحليل النفسي وممارساتها، فهل بالإمكان استعمال نماذجهما، أم أن هذه النماذج تقتصر على أساليب الاستعمار في تنظيم الثقافة وعلم الأحياء؟ هل يمكننا استخدام أدوات السيد لهدم منزل السيد؟ بالرغم من المشاكل التي عرضناها آنفاً فقد تم نشر نظريات التحليل النفسي المتعلقة بتشكل الذات على نطاق واسع في داخل دراسات ما بعد الاستعمار، حتى من قبل أولئك الذين لا يتفقون معها من نواح أخرى بقوة مثل عبدالجان محمد، الذي يؤكد على التعارض "المثنوي" بين المستَعْمَرين والمستعمِرين، وهومي بابا الذي يقترح ضبابية وغموض عملية التقسيم هذه. إن نتاج أشيس ناندي فيما يتعلق بالاستعمار وتراثه في الهند وجاناناث أوبييسكر حول الصدامات الاستعمارية في المحيط الهادي تشهد على انتشار استخدام مفردات

التحليل النفسي في هذا المجال. وكما تقول سيشادري كروكس يقدم التحليل النفسي "لغتنا الأوضح بخصوص تكون الذات". ولذلك فإن التحليل النفسي يبقى أداة تكمن فائدتها في تحليل الهويات الاستعمارية، ومؤثرات الحكم الاستعماري النفسية، وديناميات المقاومة.

ربما يكمن الجواب في الاستخدام الاختياري لمبادئ التحليل النفسي حسب اقتراح جاكلين روز التي لا ترغب في منح التحليل النفسي مكانة ما وراء الخطاب. الهدف هو استخدام التحليل النفسي بصورة اختيارية وليس كقوام ثابت من "الحقائق" (1993: 243). لكن توزع بعض مفاهيم التحليل النفسي ومفرداته المؤثرة داخل دراسات ما بعد الاستعمار كما هي الحال في نتاج هومي بابا ربما جعلها أكثر صعوبة في الامتزاج مع النقد الاجتماعي الدقيق. لقد وضع فرويد مخطط تطور الفرد نحو النمو الحضاري، وأجابه فانون من خلال قراءة أنواع العصاب الفردي اجتماعياً. زد على ذلك أن فانون اقتفى آثار نماذج خلال أنواع من العصاب الفردي كي يعممها على الفرد المستَعْمَرْ الذي هو "الرجل الأسود" أو "الزنجي". إلا أن هذه الشخصية لا ينبغي أن تصبح نموذجاً لوضع الاستعمار مثلما أصبحت لدى بابا (الذي سنعالج نتاجه بالتفصيل في الفصل الذي يدرس الهجانة). ومع ذلك فإن رعايا الاستعمار يتشكلون جراء اعتبارات طبقية ونوعية gender في الآن ذاته كما أن مجتمعات استعمارية وما بعد استعمارية متنوعة جربت الانفصام بين "الجسد الأسود" "والأقنعة البيضاء" بصورة متباينة. إنه ليس في وسعنا تشكيل قالب لامرئ مستَعْمَر منفصم ينسحب على جيمع رعايا الاستعمار.

يمكن للتحليل النفسي تقديم فائدة كبيرة لنقد بناءات الاستعمار للذات والآخر كثنائيات ثابتة وذلك من خلال الإشارة إلى العملية المراوغة لتشكل الذات. بيد أن عمليات تشكل ذات الفرد لا يمكن توسيعها إلى ما لا نهاية لتفسير التجمعات الاجتماعية حتى ونحن نصر على أننا يمكن أن نفهم الجنون من نواح سياسية، وأن البنى السياسية يمكن تحليلها بطرق نفسية، فهل علينا إزالة الفارق تماماً بين "القهر السياسي والعصاب الفردي؟" (جيتس 1991: 467). ربما لم يتمكن فانون من إيجاد حل مقنع للتوتر بين التحليل النفسي والماركسية، لكنه يبقى شخصية أساسية من وجهة نظرنا وذلك بسبب محاولاته الجمع بين النقد الاجتماعي السياسي والعملية التفاعلية مع تحليل الذاتيات الاستعمارية وتلك

المعادية للاستعمار. هذه الثنائية تمثل تركة فانون الأكثر فائدة لدراسات ما بعد الاستعمار، والتي تذكرنا بحاجتنا إلى مفاهيم التحليل النفسي وصعوبات استعمالها أيضاً من أجل الحديث عن الحقائق السياسية لصدامات الاستعمار.

النوع والجنس والخطاب الاستعماري

ناقشنا في فصل سابق صورة سترادانوس الشهيرة التي تبدو فيها أمريكا عارية وسط نهوضها من إزارها وهي تنظر خلفها إلى فيسبوتشي الذي يرتدي الثياب وقد أيقظها: لقد تم كش / فها dis - covered تماماً (هيوم 1985: 17). كما لاحظنا أنه في أنواع مختلفة من تمثيلات القرن السادس عشر كالصور والخرائط والشعر وأدب الرحلات أصبحت العلاقات الجنسية والاستعمارية متماثلة. وتعبر صورة سترادانوس عن تمثيلات عصر النهضة لتلك القارة، والتي عادة ما تظهر فيها أمريكا عارية أو متلفعة قليلاً بتنورة من الريش أو غطاء رأس وهي تحمل عصاً أو قوساً وسهماً يرافقها تماسيح أو وحوش أخرى. إن التراث التصويري الطويل الذي تمثلت فيه القارات الأربع كنساء أنتج صوراً لأمريكا أو أفريقيا وهما جاهزتان للنهب والامتلاك والاكتشاف والفتح. بالمقابل توصف النساء المحليات وأجسادهن من حيث الوعد بأرض الاستعمار والخوف منها، كما هي الحال في وصف "شبح امرأة جميل متوحش" يقابله الراوي في رواية جوزيف كونراد قلب الظلام على ضفاف نهر الكونغو.

> سارت بخطوات وئيدة تكسوها ملابس ذات خطوط وأهداب، تطأ الأرض بفخر، وتصدر جلجلة طفيفة وبريقاً من زينتها البربرية. سارت برأس مرفوع وشعر مصفف كالخوذة، يغطي ركبتيها طماق من النحاس ويغطي يديها حتى الكوع قفازان طويلان من أسلاك النحاس، وعلى جيدها الأسمر قبعة قرمزية؛ وأشياء غريبة وتمائم وهدايا من السحرة كانت تتدلى منها، لمعت واهتزت مع كل خطوة من خطواتها. كانت ترتدي أشياء تزيد قيمتها عن قيمة عدد من أسنان الفيل. كانت متوحشة وفاتنة ذات عينين بريتين رائعتين؛ وكان هناك شيء ما مشؤوم ومهيب في تقدمها المقصود. وفي السكون الذي هبط فجأة على

> **الأرض الحزينة بدا أن البرية الهائلة والجسد الهائل للحياة الغامضة الولودة تنظر إليها كئيبة، كما لو أنها تنظر إلى صورة روحها العاطفية المظلمة.**

(1975: 87).

وهكذا فمنذ بداية العهد الاستعماري حتى نهايته (وما بعده) ترمز الأجساد الأنثوية إلى الأرض المفتوحة. هذا الاستعمار المجازي لجسد الأنثى يختلف حسب مقتضيات وتواريخ أوضاع استعمارية معينة. فبالمقارنة مثلاً مع عري أمريكا أو أفريقيا في التمثيلات التصويرية الحديثة المبكرة، نرى آسيا دوماً ترتدي ملابس فاخرة، وتركب في العادة على جمل وتحمل مبخرة. وعلى رأسها إكليل من الزهور والثمار (يرمز للوفرة) أو عمامة. هذه التقسيمات الخطابية تفيض أيضاً إلى تصويرات النساء العاديات– فعلى سبيل المثال نجد في كتاب سيزار فاسيليو الشهير جداً فيما يتعلق بأزياء القرن السادس عشر كيف أن نساء الهند وتركيا وبلاد فارس مكسوات بالثياب بالمقارنة مع أخواتهن العاريات الأفريقيات والأمريكيات.

مثل هذه الفروقات لم تكن تعني أن النساء الشرقيات وأراضي الشرق لم يتم تمثيلها كحقل بديل يمكن نشر السلطة الاستعمارية فيه. إلا أن الأوروبيين كانوا في ذلك الوقت على الأغلب متوسلين أمام الحكام الأشداء في آسيا، وكان من الصعب بمكان أن يرمزوا لأنفسهم على أنهم المغتصبين الذكور لعذرية الأرض المؤنثة. وهكذا نشأت استراتيجيات خطابية بديلة. خُنِّث الرجل الشرقي، وصور على أنه لواطي أو شرير شهواني يمكن للأوروبي المكتمل الرجولة والأقوى والمؤدب أن ينقذ منه المرأة المحلية (أو الأوروبية). وبعد منتصف القرن الثامن عشر غالباً ما تم تصوير آسيا ملكة ترتدي عمامة. وإذا كان تصوير أمريكا وأفريقيا يتم كنساء متوحشات، فإن صور "الشرق" تتجمع حول الثروات والأبهة والوفرة. وكما نتوقع فإن النساء اللاتي لهن صلة بالأسرة المالكة ـ سواء الملكات أو الجواري ـ يصبحن رموزاً لهذا العالم (أنظر قباني 1986). تصبح المرأة الآسيوية المحجبة نزوة استعمارية متكررة كما تصبح شخصية الملكة الشرقية المتكررة التي تشير ثروتها إلى غنى "الشرق" والتي يجعل نوعها gender تلك الثروات غير حصينة أمام الذات الأوروبية. إن قصة ملكة سبأ كما وردت في الإنجيل تصل إلى بلاط سليمان محملة بالذهب وتتنازل بمحض إرادتها عن ثروتها الهائلة مقابل إشباع غريزتها الجنسية (لم

تأت ملكة سبأ بمحض إرادتها بل أتى بها سليمان عليه السلام بما منحه الله من قوة، فأسلمت كما ذكر القرآن)، هذه القصة افتتحت تراثاً طويلاً من القصص ترمز فيها رغبة المرأة المحلية بالرجل الأوروبي إلى خضوع الشعب المستَعْمَرْ. ففي بدايات الأدب الإنجليزي وقبل أن يتمكن الإنجليز أنفسهم من تأسيس قوتهم الاستعمارية بوقت طويل، أصبحت صورة الملكة الهندية التي تحولت إلى الديانة المسيحية وتزوجت من المستعمِر شخصية متكررة. إن أشهر مثل، بالطبع، على ملكة هندية تهجر شعبها لتلتحق برجل أبيض أتى من الطرف الآخر للعالم ـ إذ حازت قصة بوكاهونتاس على تدوين متكرر كنزوة استعمارية كان آخرها على أيدي أفلام ديزني.

الشخصية الأخرى المفضلة في الكتابات الاستعمارية هي شخصية الأرملة المحروقة أو ساتي (Sati) : إذ إن كل معلق أوروبي تقريباً في القرنين السادس عشر والسابع عشر يقف ليتمتع بتلك الصورة التي تعبر عن الوحشية المشرقية وعجز المرأة وتفانيها (تيلتشر 1995). أما نساء الطبقة العليا أو الأسرة الملكية الشرقية فالرجال الأوروبيون يراقبونهن ويرافقونهن وينقذونهن، وهذه سمة من سمات روايات الاستعمار منذ القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر. يفترض أن جوب شارنوك "مؤسس" كالكوتا قد أنقذ أرملة شابة قد صعقه جمالها من ألسنة النيران. وفي رواية جول فيرن **حول العالم في ثمانين يوماً** (1873) ينقذ فيلياس فوج شابة بارسية Parsi جميلة ثم يتزوجها (مع أن البارسيين لم يمارسوا مطلقاً تقديم المرأة قرباناً). في رواية جون ماسترز **المخادعون** (1952) يقدم وليام سافيج على إنقاذ أرملة شابة جميلة فتغريه الألهة كالي وليس الأرملة. وفي رواية م.م كايس **الخيام البعيدة** (1978، والتي أصبحت مسلسلاً تلفزيونياً شهيراً في الثمانينات) يشرع البطل الشاب في إنقاذ أرملة ملكية أخرى شابَّة وينتهي إلى الزواج من أختها غير الشقيقة. هذا النموذج لا يقتصر على النصوص الأدبية. تصبح وحشية الرجال المحليين مبرراً رئيسياً للحكم الإمبريالي يفرض السياسة الاستعمارية ويرسم ويوجه الصدامات الاستعمارية. ومن ناحية فإن مثل هذا التدخل من قبل البيض في ثقافة السكان المحليين يحفز معارضتهم. توجز جياتري سبيفاك هذا الأمر الفعال في جملة زاخرة بالقوة هي أن "الرجال البيض ينقذون المرأة الملونة من الرجال الملونين". وتقترح أن هذه الجملة مهمة عندها في استقصاء فعاليات الاستعمار كما كان ما صاغه فرويد "الطفل يُضرب" مهماً في استقصاءاته الجنسية (1988 : 296).

وقبل أن ندخل في تفصيل ذلك علينا أن نلحظ أن ليس كل النساء "الملونات" أو "السود" يُمثلن ضحايا أو مُشتهيات أو سلبيات. تظهر المرأة اللاأوروبية كذلك في صورة عنيدة الأنوثة "أمازونية" أو منحرفة. الأمازون يتواجدون حسب الكتابات الاستعمارية المبكرة في كل جزء تقريباً من العالم اللا أوروبي، ويقدمون صوراً للجنوسة النهمة والوحشية. وبذلك فإن إرادة الأنثى ورغبتها ومصلحتها تدفع بصورة حرفية إلى هوامش العالم المتحضر. بيد أنه ليس كل الهوامش بعيدة بالتساوي عن المركز: فلون البشرة وسلوك الأنثى يؤلفان معاً هرمية ثقافية يكون في قمتها أوروبا البيضاء وفي أسفلها أفريقيا السوداء. وهكذا نجد في دراما القرن السابع عشر الإنجليزية، على سبيل المثال، علاقات جنسية بين نساء سود أفريقيات شرسات ورجال بيض لا تتوج أبداً بالزواج وتثير رعباً أكبر بكثير عما هي الحال في علاقات الرجال ذاتهم والنساء الشرقيات الماكرات الرقيقات.

تربط كتابات الرحلات ومسرحيات عصر النهضة بصورة متكررة بين الجنوسة المنحرفة والخارجين ثقافياً وعرقياً والأماكن البعيدة التي أصبحت كما تعبر عنها آن ماكلينتوك "ما يمكن تسميته مدارات إباحية للخيال الأوروبي ـ فانوساً سحرياً رائعاً للعقل تُسقط عليه أوروبا رغباتها الجنسية المنوعة ومخاوفها". وهكذا تبنى صورة اللاأوروبيين خصوصاً النساء بصورة متكررة على أنهن متطرفات شهوانياً وجامحات جنسياً. تَصوَّر فرانسيس بيكون روح الزنا "كأثيوبي صغير بشع كريه" (ماكلينتوك 1995 : 22). الشعوب اللاأوروبية تم تصورها بأنها ميالة بسهولة إلى علاقات الجنس المثلية. وروجت قصص الحريم بصورة خاصة توهمات جامحة للسحاق. وحسب وجهة نظر بدايات القرن السابع عشر في تركيا، مثلاً، يتوقع جورج سانديس ما يحصل حينما تتوحد النسوة مع بعضهن وينشغلن بالمساجات ساعات طويلة وإشباع رغبات أجسادهن: "يقال إن الكثير من الشبق الفاحش غير الطبيعي يرتكب يومياً في الحجرات البعيدة لتلك الحمامات المعتمة: نعم نساء مع نساء، شيء لا يصدق، لو لم تخضع الأزمنة الغابرة هذا الأمر للتفتيش والعقاب" (1627 : 69). ويدَّعي رحالة آخر إلى تركيا أن الرجال أيضاً "ميالون جداً إلى كافة أنواع المتع الشبقية، وهم عادة مدمنون على اللواط، إضافة إلى شهواتهم في السفاح والفسق، الذي يعتبرونه طعاماً لذيذاً يهضم كل متعهم الشهوانية الأخرى". وتصبح القسطنطينية عند هذا الكاتب "لوحة لموس وقناعاً للإثم القاتل" (ليثجو 1928 :

102، 85). وتؤكد كتابات عصر النهضة عن الإسلام أنه يشجع على الفجور لأنه يعد "بنساء جميلات جداً تكبر نهودهن بصورة فاسقة" إضافة إلى "الولدان" في الجنة (وارميستري 1958: 145)*.

ليو أفريكانوس، وهو مسلم أفريقي مرتد كان اسمه الحقيقي الحسن بن محمد الوزاز الفاسي (والذي يقال إن شكسبير استلهم شخصية عطيل منه) دعم مثل هذه التخيلات في كتابه **تاريخ أفريقيا الجغرافي** (الذي ترجم إلى الإنجليزية سنة 1600) والذي أصبح أكثر وصف مبكر لأفريقيا تأثيراً. ويعزو أفريكانوس بصورة متكررة "الجماع"، "والانغماس في الشهوات"، "واللواط" "والمخدرات" وتبادل الملابس بين الجنسين للأفارقة. وهكذا، مثلاً، فإن "ناظري الخانات في مدينة فيز... يرتدون أزياء النساء ويحلقون لحاهم ويفرحون غاية الفرح بتقليد النساء، بحيث لا يقلدون حديثهن وحسب، بل يجلسون في بعض الأحيان ويغزلون" (1905: 413). في تونس يملك هؤلاء مُركّباً يسمى لحسيس (Lhasis) (ربما الحشيش) من يأكل منه أوقية واحدة ينفجر ضاحكاً لاهياً عابثاً كما لو أنه نصف مخمور يستثير المستحضر المذكور شهوانيته" (1905: 498)، ويوجد في فيز ساحرات.

> لديهن عادة لعينة في ارتكاب الجماع اللا مشروع بينهن، والذي لا يمكنني أن أعبر عنه بلغة أكثر تواضعاً. إذا جاءت إليهن نسوة جميلات في أي وقت من الأوقات، تحترق هؤلاء الساحرات بالشهوة نحوهن... نعم، هناك البعض اللاتي تغويهن متعة هذه الرذيلة اللعينة يرغبن بصحبة تلك الساحرات، ويتظاهرن بالمرض فإما يستدعين إحدى الساحرات إلى بيتهن أو يرسلن أزواجهن للغاية ذاتها...
>
> *(1905: 435)*

* هذه صورة تدل على سوء فهم وتمثيل للإسلام. إذ كيف يعقل أن يتهم الإسلام بالتشجيع على الفجور، وهو الذي يدعو دوماً إلى العفة والطهارة؟ (المترجم).

إن ما يميز هذه الروايات هو أنها ليست مجرد قصص معزولة حول "الآخر"، لكنها أيضاً تساهم في تعريف السلوك الشاذ والمعياري في البلد ذاته. هذه القصة ذاتها عن ساحرات مدينة فيز يوردها الجراح الفرنسي أمبرويس باريه "ليؤكد أولاً صحة أوصافه لأجزاء الأنثى التي "تنتصب مثل قضيب الرجل" والتي تساعد النساء على "اللهو أنفسهن... مع نساء أخريات" ثم ليدافع عن استئصال مثل تلك الأجزاء (باركر 1994: 84). في الوقت ذاته، تنتشر تلك القصص أيضاً كمتخيلات Fantasies يمكن أن تعمل إما على إجازة الوضع القائم أو هدمه. في كتابات الرحلات المعاصرة تتم مراقبة المجتمع الأبوي التركي ومواقفه البربرية نحو النساء، إلا أن هذا المجتمع يصبح في الوقت نفسه نموذجاً للحياة الإنجليزية كما في رحلات أربعة بريطانيين (الذي نشر لأول مرة في سنة 1608):

> إذا كانت إحدى الزوجات تجلس على كرسي فإنها تقف لزوجها الذي كان غائباً ودخل البيت، وتنحني له، وتقبل يده، وتقف طالما بقي موجوداً... ولو ساد مثل هذا النظام في بريطانيا لكانت النسوة أكثر طاعة وإخلاصاً لأزواجهن عما هن عليه،وخصوصاً لو وجد نفس العقاب للمومسات لكان البغاء أقل. أما هناك فلو كان للرجل مائة زوجة، ومارست إحداهن البغاء مع رجل آخر فلزوجها السلطة لأن يربط يديها وقدميها ويرمي بها إلى النهر، مع حجر معقود حول عنقها لتغرق...
>
> *(أوزبورن 1745: 792)*

تلازم شخصية "المرأة الأخرى" الخيال الاستعماري بطرق متأرجحة وغالباً متناقضة. إنها مثال على البربرية لكنها أيضاً ترمز إلى النزوات الاستعمارية الجامحة فيما يتعلق بالسلوك الأنثوي التام: الأرملة المشتعلة على سبيل المثال هي رمز رهيب لإخلاص الزوجة يستحق التقليد من نواح عدة من قبل النساء البريطانيات. وهكذا يكتب ريتشارد هيد مثلاً في سنة 1666:

> من جهتي أتمنى وجود عادة شبيهة بـ (Sati) تفرض على كل النساء البريطانيات المتزوجات (لما أحمله من حب لبلادي) فأنا على ثقة بأنها ستمنع تدمير الآلاف من المسيحيين الطيبين الذين يتوقفون تماماً وهم في أوج حياتهم العملية إما عن طريق إفساد أجسادهم بأدوية سامة أمرت بها يد طبيب مزيف (ربما يكون هنا Stallion) يقتنع بها بيسر بسبب فكرته الجيدة عن اهتمام زوجته الكبير به وحبها له، أو أن جسمه يتسمم عن طريق امتصاص أو سحب الأبخرة المعدية التي تنتقل إليه من جسدها الملوث الناتج عن استخدامها لعدد من الرجال لإشباع شهوتها التناسلية، وهكذا يموت من الدرن الجديد.
>
> *(92 :1666)*

إن الروابط المبكرة بين الأراضي الأجنبية والنشاطات الجنسية المنحرفة تعمقت فقط في الخيال الاستعماري. ادعى ريتشارد بيرتن مترجم **ألف ليلة وليلة** وجود "منطقة لواطية" Sotadic Zone كان اللواط فيها "مشهوراً ومرضاً مستوطناً"؛ ومثل هذا النموذج من الإنحراف الشرقي محشو بقوة في خيال الغرب المهيمن (بوون 1995: 115، 91). وفي رأي رونالد هايام (1990) قدمت التخوم الاستعمارية للأوروبيين إمكانية تجاوز عاداتهم الجنسية العنيدة. ومن المؤكد أن الأراضي الأجنبية وشعوبها وفرت إمكانيات تجارب جنسية جديدة، وهو السبب الذي جعل هذه الأراضي والشعوب ترتدي ثوب الإثارة والوحشية في الخيال الأوروبي. ومن المؤكد أيضاً أن العلاقات الجنسية في الثقافات اللاأوروبية كانت مختلفة وأقل كبحاً في بعض الأحيان منها في أوروبا المسيحية. بيد أن الوعد بالمتعة الجنسية عند معظم الرحالة الأوروبيين والمستعمرين انبنى على الاعتقاد القائل إن الأعراق الملونة أو اللاأوربيون هم بلا أخلاق، وشهوانيون، ويرغبون في ممارسة الجنس بصورة غير شرعية، وهم دوماً يشتهون البيض. ومع أن الاتصالات الجنسية بين ثقافات مختلفة كانت تجاوزية بالتأكيد (ويحتفى بها هكذا في الكتابات المعاصرة فيما يتعلق بالممارسات الجنسية الأوروبية) علينا ألا ننسى أن الممارسات الجنسية الاستعمارية سواء منها المتغايرة أو المثلية، غالباً ما استخدمت التمايزات في الطبقة والعمر والنوع

والعرق والسلطة. لكنها في الروايات الاستعمارية وكتب الرحلات غالباً ما gender تتجسد في داخل أسطورة مشتركة. ولقد أشرت آنفاً إلى واحدة من هذه الأساطير، وهي أسطورة الملكة السوداء التي منحت جسدها ونفسها للرجل الأبيض. وللأسطورة ذاتها نسخ أخرى تجعل الملكة السوداء أمة يطعمها ويحررها الرجل الأبيض. ويبين بيتر هيوم كيف أن مثل حكايات الحب هذه تعرب عن "أمثولة التناغم الثقافي من خلال قصص الحب" (1986 آ: 141). كما تُعرض التجارة الاستعمارية على أنها عملية يرغبها الطرفان تكون مفيدة لكليهما، ويدخلانها بمحض إرادتهما الحرة.

وليس من المدهش أن يدوم الحب فترة أقل في حالة النساء البيض اللواتي يصاحبن رجالاً سوداً. والخوف يتمثل في أن مثل هذه العلاقة سوف "تملأ الجزيرة بأشخاص مثل كاليبان" (إذا استعملنا كلمات متوحش شكسبير حينما اتهم بمحاولة اغتصاب ابنة بروسبيرو ميراندا). إن شبح تمازج الأجناس يجمع في أوضح صورة أنواع القلق حيال نشاط الأنثى الجنسي والنقاء العرقي، ومع اتساع الاتصالات الاستعمارية وتعمقها فإن هذا الهاجس يلازم بصورة متزايدة الثقافة الأوروبية والأوروبية الأمريكية. وها هو إدوارد لونج مؤرخ القرن الثامن عشر يتحدث حول مسألة السماح للسود بالدخول إلى إنجلترة:

> إن نساء الطبقة الدنيا في انجلترة معجبات جداً بالسود، لأسباب وحشية جداً يصعب ذكرها، فهنَّ على استعداد للارتباط بالخيول والحمير لو سمحت لهنَّ القوانين بذلك. وعن طريق الارتباط بتلك السيدات يولد لهم أولاد كثيرون. وهكذا في غضون أجيال قليلة يصبح الدم الإنجليزي دنساً جداً بهذا المزيج إلى أن يصل الطبقات الوسطى ومن ثم الطبقات العليا في المجتمع.
>
> *(اقتبسه لورنس 1982: 57)*

هذا الخوف من التلوث الثقافي والعرقي يوقظ أكثر العقائد هستيرية فيما يتعلق بالفارق العرقي والسلوكيات الجنسية، ذلك أنه يشير إلى عدم استقرار مقولة "العرق". وهكذا فإن النشاط الجنسي يعتبر وسيلة للحفاظ على الفارق العرقي أو إزالته. النسوة على طرفي التقسيم الاستعماري يحددن أعمق حرمات العرق والثقافة والأمة، إضافة

إلى الحدود المسامية التي يتم من خلالها عبور العرق والثقافة والأمة. وعلاقة هذه المقولات بأنواع الخطاب الاستعماري يتوسطها هذا التموضع المضاعف.

هذه الطرق المتنوعة في موضعة النساء أو إزالتهنّ في الكتابات الاستعمارية تظهر التشابكات المعقدة بين الهيمنة الاستعمارية والهيمنة الجنسية. تقول هيلين كار:

> يحتل اللاأوروبيون في لغة الاستعمار الفضاء الرمزي ذاته الذي تحتله النسوة. إذ ينظر إلى كليهما كجزء من الطبيعة وليس الثقافة وبالازدواجية ذاتها: فهم إما جاهزون للحكم وسلبيون ويشبهون الأطفال وسذج ويحتاجون إلى القيادة والإرشاد، ويوصفون دوماً من حيث النقص ـ لا يملكون مبادرات ولا قدرات عقلية ولا طاقة تحمُّل؛ أو من جهة أخرى هم خارج المجتمع، خطرون، غدارون، عاطفيون، متقلبون، متوحشون، متوعدون، متقلبون، شاذون جنسياً، لا عقلانيون، أقرب إلى الحيوانات، فاسقون، ممزقون، شريرون، متقلبوا المزاج.
>
> *(1985: 50)*

هذه الوشائج تشكل جزءاً من "الفطرة السليمة" فيما يتعلق بالعرق والنوع، وبشكل مقنن أكثر في داخل الخطاب العلمي. يبين ساندر جيلمان (1985 آ، 1985ب) كيف أن خطابات القرن التاسع عشر الطبية والشعبية دعمت بصورة مستمرة الروابط بين "السواد" والممارسات الجنسية والأنوثة عن طريق استخدام إحدها لوصف الآخر. إن نشاطات الجنس لدى الرجال السود وخصوصاً لدى النساء السود "تصبح أيقونة لممارسة الجنس المنحرف عموماً". وهكذا فإن شخصية النساء السود تبنى بلغة الحيوانات والسحاقيات والمومسات؛ وبالمقابل تفهم الممارسات الجنسية للنسوة البيض بالقياس مع اللون الأسود "البدائي هو أسود، وخصائص السواد أو على الأقل خصائص الأنثى السوداء هي خصائص المومس" (1985أ: 248).

هذه التكافؤات المقترحة بين النسوة، والسود، والطبقات الدنيا، والحيوانات، والجنون، واللواط تتكلس وتكتسب قوة مع نمو العلم. في مقالة مثيرة جداً تناقش نانسي ليز ستيبان أن "القياس بين العرق والنوع كان رئيسياً جداً (في الكتابات

العلمية) بحيث استعملت الأساليب الرئيسية في شرح الخصائص العرقية لشرح الخصائص الجنسية". تقول إنه في القرن التاسع عشر:

> قيل إن أوزان الدماغ المنخفضة لدى النسوة، وبنى الدماغ الضعيفة كانت مثيلة لتلك التي عند الأعراق الدنيا، وتم شرح القدرات العقلية الدونية على هذا الأساس. ولوحظ أن النسوه اشتركن مع الزنوج في الجمجمة الضعيفة الضيقة التي تشبه جمجمة الأطفال، والتي تختلف تماماً عن الرأس المستديرة الأكثر قوة ونشاطاً التي يتميز بها رجال الأعراق "الأعلى"... باختصار مثلت الأعراق الدنيا النوع "الأنثوي" للأنواع البشرية، والنسوة "العرق الأدنى" للنوع.
>
> *(40 :1990)*

لم يتقدم العلم عن طريق الملاحظة التجريبية "بل عن طريق نظام استعاري بنى تجربة وفهم الاختلاف، وهذا في جوهره ما أنشأ مواضيع الاختلاف". لقد شرح العلم بالتفصيل القياسات المألوفة التي كان من الممكن تطويرها بطرق جديدة. وهكذا وصف أحد العلماء الفكّين لدى الإيرلنديين "أنهما أصبحا أكثر شبهاً بفكي الزنجي" عقب مجاعة البطاطس. في البداية وصفت النسوة بلغة الخطاب العرقي، ثم استعملت اختلافات النوع بدورها لتفسير الاختلاف العرقي (ستيبان 1990 : 41-43).

ليس من قبيل الصدفة إذاً أن يعبر فرويد في صياغة شهيرة عن عدم قدرته على فهم حياة النساء الجنسية من خلال تسميتها "قارة سوداء".

> إن ما نعرفه عن الحياة الجنسية للفتيات الصغيرات أقل مما نعرفه عن الحياة الجنسية لدى الصبيان. الحياة الجنسية لدى النساء البالغات لا تزال أيضاً "قارة سوداء" في نظر علم النفس. إلا أننا عرفنا أن الفتاة الصغيرة لديها حساسية إزاء نقص العضو الجنسي المساوي لما عند الصبي وتنظر إلى نفسها على أنها أدنى منه بسبب ذلك؛ "وحسد العضو الذكوري" يؤدي إلى نشوء سلسلة من ردود الفعل الأنثوية المتميزة.
>
> *(35-34 :1947)*

هذا القياس يقترح أن كلاً من الأنوثة وأفريقيا تتحديان الفهم العقلي وترمزان إلى النقص. هل تقدم العلاقات الذكورية نموذجاً للسيطرة الاستعمارية؟ وبما أن المصطلحات التي يستخدمها التحليل النفسي هي مصطلحات جنسية، فإن التفسيرات التي تنتج عن التحليل النفسي (حتى من قبل أولئك الذين يرغبون في هدم الهرميات القائمة) تستند إلى مسألة الاختلاف الجنسي. وهكذا فإن شرح جيلمان لإنتاج الأنماط يفسر أن "الآخرين" العرقيين والجنسيين أيضاً ينتجون من "البنية العميقة ذاتها" (1985ب: 25). ويظهر مخطط فانون كذلك بعض التطابق بين موقع النساء والرعايا الرازحون تحت الاستعمار. النساء في المجتمع الذكوري رعايا منقسمات يراقبن أنفسهن بأن الرجال يراقبونهن. ويحولن أنفسهن إلى مواضيع، ذلك لأن الأنوثة ذاتها تتحدد من خلال تحديق الرجال فيها (بيرجر 1972: 47). يصف فانون تشيؤ السود وتحويلهم هذه العملية إلى الداخل بالطريقة ذاتها "لا أستطيع الذهاب لمشاهدة فيلم دون رؤية ذاتي... الناس في صالة العرض يراقبونني، وينتظرون". وكما لاحظ أحد النقاد فإن "امتيازات العرق والنوع متداخلة جداً لدرجة أن فانون يطرح فكرة الخصاء لوصف إزالة سلطة العرق: "وماذا يمكن أن تمثل المسألة بالنسبة لي سوى عملية بتر واستئصال ونزيف رشٍّ جسدي بأكمله بدم أسود؟" (بيرغنر 1995: 79، فانون 1967: 112).

ولئن كان استخدام فانون لخطة الفارق الجنسي من أجل فهم إنتاج الفارق العرقي يعترض على عمى الألوان لدى مقولات التحليل النفسي، فإنه يؤكد، بل ويعتمد على اختلاف النوع في تلك المقولات. وبينما يتم ربط رغبة الرجل الأسود في المرأة البيضاء بالخلفية والسياق التاريخي، فإن تخيل المرأة البيضاء لنفسها وقد اغتصبها رجل أسود "هو بطريقة ما تحقق لحلم خاص ورغبة داخلية". إن المرء المستعمَر عند فانون هو دوماً الذكر، وهو دوماً يتخلص بصورة مفاجئة من النشاط الجنسي والنفسي "للمرأة الملونة": يقول مثلاً "أنا لا أعرف شيئاً عنها" (1967: 180). وفي تفسيره سينتقل الرجل المستَعْمَرْ من فقدان القوة والتشيؤ إلى الثورة. لكن فانون لا يستخدم القياسات بين العرق والنوع لإعادة تشكيل ذاتية الأنثى: وتبقى كل من المرأة البيضاء والسوداء، حسب تفسيره، الحقل الذي يتحرك عليه الرجال ويخوضون معركتهم ضد بعضهم بعضاً. بكلمات أخرى، تبقى النساء جزءاً من "قارة سوداء" بالنسبة إلى فانون، كما كن بالنسبة إلى فرويد. وهكذا فإن كتابة فانون توضح

فائدة نظرية حول ممارسة الجنس في الغرب وقيودها من أجل تفسير إنتاج الفارق العرقي، وأكثر من كل شيء فإن كتاباته تذكرنا كيف أن "العرق" "والفارق الاستعماري" ينتجان وينقسمان بواسطة فروقات النوع. إن العديد ممن يذكرون فانون ويستخدمونه في مناقشة الهويات الاستعمارية يوسعون ببساطة عماه حول مسألة النوع. يوضح روبرت يونج أن هومي بابا، على سبيل المثال، لا يتعامل مع مسائل تتعلق بالنوع: "إذ يبدو أنه يعتبر أن البنى القلقة للممارسة الجنسية هي صورة للتناقض الاستعماري" وأن نقاشاته للرغبات الاستعمارية "تستثير بنى الرغبة دون مناقشة بنى ممارسة الجنس" (1990: 119). إن استخدام فانون للتحليل النفسي في شرح إنتاج الفارق العرقي ينبغي جمعه مع الانتقادات النسوية للموضوع وذلك قبل أن يتمكن من القيام بدور نموذج مفيد للهوية الاستعمارية.

إن القياس بين تابعية النساء ورعايا الاستعمار يجازف في إزالة خصوصية الآيديولوجيات الاستعمارية والأبوية، إضافة إلى ميله نحو مجانسة كل من "النساء" "واللاأوروبيين". في العادة يتم تصوز "المستَعْمَرْ" رجلاً، أما "الأنثى" فهي "بيضاء". وحينما تنشأ توازيات بينهما يتم السكوت عن وضع المرأة المستَعْمَرة خصوصاً إذا كانت سوداء. ومن وجهة نظر تاريخية فإن القياسات بين اضطهاد المرأة البيضاء والرجل الأسود غالباً ما "وضعت النسوة البيض في منافسة مع الرجال السود من أجل الحصول على امتيازات تحقق التخلص تماماً من النسوة السود (هورتادو 1989: 840). علاوة على ذلك، فإن مثل هذه المقارنات تزيل حقيقة أن النسوة السود يعانين من أشكال الاضطهاد العرقي والنوعي gendered على السواء وفي آن واحد.

وفي بعض الأحيان تقوم النسوة واللاأوروبيون أنفسهم في دعم مسألة القياس هذه. وتلفت سارندرا هاردينج انتباهنا إلى حقيقة وجود "مصادفة غريبة بين "وجهة نظر حول العالم" أفريقية وأخرى نسوية ... إن ما يسمونه بوجهة النظر الأفريقية شبيهة بما يدعو للشك بما يعرف في الأدب النسوي بوضوح بأنه رؤية نسوية للعالم. وما يصفونه أنه أوروبي أو متمركز أوروبياً فإنه يشبه كثيراً ما يُصنفه النسويون بالذكوري أو المتمركز ذكورياً" (1986: 165). وهكذا يُعتبر كل من الأفارقة والنساء أكثر اهتماماً بالمجتمع من الأوروبيين والرجال. وكما توضح هاردينج فإن النسوة الملونات "يختفين تماماً من كلا التفسيرين، ويتصور ألا وجود لهن لأن الرجال السود والنساء البيض يُعتبرون نماذج للمجموعتين" (1986: 178).

ومن أجل جذب الانتباه إلى تموضعهم المعقد، كان على نسويي ما بعد الاستعمار السود ونشطاء الحركة النسائية أن يتحدوا كلاً من أنواع الأذى المنغلقة باللون في داخل الحركة النسائية البيضاء، وعمى النوع التي تعاني منه الحركات المناهضة للعنصرية أو الاستعمار. ومع أن رجال الاستعمار ورجال مناهضة الاستعمار يقفون ضد بعضهم البعض، لكنهم يشتركون في الغالب في مواقف معينة تجاه النساء. ففي الكتابات الاستعمارية والوطنية كذلك تجمع صور الاغتصاب بين العنف العرقي والجنسي، والتي تصبح، بصور مختلفة، استعارة دائمة ومتكررة لعلاقات الاستعمار. وإذا كان التعبير عن سلطة الاستعمار يظهر بصورة متكررة من خلال امتلاك الرجل الأبيض للنساء والرجال السود، فإن مخاوف الاستعمار تتمركز حول اغتصاب الرجال السود للنساء البيض. وهناك بعض نشطاء مناهضة الاستعمار والعنصرية ممن قام بصورة مثيرة للجدل باستعمال مثل هذا الامتلاك على أنه عمل تمردي ثوري. ولقد كان الشعور الحاد بصفات الرجولة ظاهراً في عدد من الحركات الوطنية كما سنناقش ذلك لاحقاً بمزيد من التفصيل.

كما كان على النساء الملونات تحدي عمى الألوان لدى النظرية النسوية الأوروبية ـ الأمريكية وحركاتها. وقد زعمت جياتري سبيفاك (1985أ) أن النقد النسوي: "يولّد حقائق الإمبريالية" من خلال تثبيت نشوء الأنثى الغربية المفوهة ودخولها إلى الفردانية دون الإشارة إلى أن التوسع الإمبريالي أنشأ مثل هذه العملية بل وجعلها ممكنة. ولقد عرفنا كيف يتم هذا في رواية مثل جين آير. وتقدم رواية أفرا بين أورونكو (التي نشرت أول مرة سنة 1688) مثلاً مبكراً عن اعتماد تثبيت الذات لدى المرأة الغربية على "غيرية" المرأة السوداء. أورونكو رقيق ملكي، يشبه كثيراً عطيل، وزوجته إيمويندا "فينوس سوداء جميلة" (1986: 34). يؤخذ أورونكو وزوجته من بلدهما كورامانتين ويُحملان إلى سورينام، وتدور القصة حول قصة حبهما والمشاكل التي يواجهانها وهما رقيقان، واتفاقهما على الانتحار من أجل إنقاذ شرفهما وشرف طفلهما الذي لم يولد بعد. ومع أن قصة بين تنتقد العلاقات الأبوية القائمة إضافة إلى علاقات الاستعمار، فإنها تضع كذلك الراوية البيضاء وإيمويندا وأورونكو في علاقة ثلاثية غريبة. المؤلفة مولعة بجمال كل من أورونكو وإيمويندا. وفي ذات الوقت هناك علاقة تنافسية بين الراوية وإيمويندا. فبينما تقوم إحداهن بسرد قصة أورونكو، تحمل الأخرى طفله. إذاً يُوضع حمل إيمويندا مقابل بناء بين لذاتها

ككاتبة. ومع أن بين متعاطفة مع مأساة إيموبندا، فإن التمييز بين الراوية وإيموبندا أمر أساسي في بناء سلطة المرأة البيضاء. وهكذا ينبغي على المرء دوماً أن "يتلاعب بمقولات العرق والنوع".

ولقد قام عدد من الباحثين والنشطاء بانتقاد المشروع النسوي الغربي بسبب إهماله للسياسة العرقية والاستعمارية. يكفي هنا أن نعرض بعض الأمثلة من بين أعمال كثيرة جداً: ففي مقالة مهمة نشرت سنة 1982 أشارت هيزل كاربي إلى أن "حدود الأختية" تعينت بواسطة الاختلافات في الفهم للدور الذي يلعبه العرق في تعريف خبرة المرأة وتجربتها، وأن العرق يشكل مقولة تحليلية في الفكر النسوي. وبينت آن جونز (1981) أن مفاهيم هوية المرأة ومتعتها الحسية في النظرية النسوية الفرنسية تتمركز بعمق حول الإثنية. وقد وصفت كل من برايتبا بارمار وفاليري عاموس سنة 1984 أن الخط النسوي

الأوروبي ـ الأمريكي، الذي يؤسس ذاته على أنه الفكر النسوي الشرعي الوحيد، بأنه "إمبراطوري" لأنه يمحو تجربة نساء العالم الثالث وغير البيض. وقد اتهمت شاندرا موهانتي سنة 1988 البحث النسوي الغربي بإنشاء إمرأة "عالم ثالث" ضخمة تكون موضوعاً معرفياً. وقد قامت باحثات نسويات من غير البيض بكتابة تواريخ بديلة حول اضطهاد المرأة، كما قدمن كذلك مخططات بديلة للعمل. أوضحت آنجيلا ديفيز سنة 1982 أنه بالرغم من أن النسوة السود والبيض كذلك مضطهدات في داخل الأسرة، فإن الأسرة بما هي مؤسسة توحي لهن بمعان مختلفة ـ فلقد تم تاريخياً حرمان السود الأمريكيين والمهاجرين من ألوان أخرى ميزت تشكيل وحدات أسرية، ولقد تم صياغة الأسرة لهم في بوتقة الاضطهاد العرقي. وهكذا فإن آيديولوجيات ممارسة الجنس لدى المرأة السوداء لا تنشأ بصورة رئيسية من الأسرة، كما تناقش كاربي كذلك. أوضح هورتينس سبيلرز (1987) معاني هذا الاختلاف بالنسبة لآيديولوجيات الأسرة وممارسة الجنس. وفي داخل البلدان التي نالت استقلالها، حيث كان النشاط النسوي يتكاثر في هذا القرن، رفض بعض النشطاء مفهوم "نسوي" لأنه ملطخ جداً بحوادثه وحالاته البيضاء السابقة.

ولكن مع أن هذه الانتقادات التي وُجهت إلى الحركة النسائية البيضاء والحركات البطريركية المعادية لأنواع الاستعمار أوضحت الفضاء المفهومي من أجل أنواع من الفهم أعمق لكيفية ارتباط خطابات الجنس والعرق، فإنها في الغالب لم تتجاوز

التأكيد على أن المرأة السوداء أو / والمستعمرة كانتا مضطهدتين بصورة مضاعفة. من وجهة النظر هذه التي تمثل "الاستعمار المضاعف" لا تتشابه مقولتا العرق والنوع لكنهما تبقيا تدعمان بعضهما بعضاً. تخلص جوين بيرغنر في نقدها لفانون إلى تقديم اقتراح يتمثل في "أن أهم تأثير ينتج عن ضم التحليل النفسي النسوي وما بعد الاستعمار هو إفساح فضاء للنسوة السود يكن فيه مواضيع في كلا الخطابين" (1995: 85). إن ضم وجهتي النظر النسوية وما بعد الاستعمارية ربما ينتج أكثر من ذلك. فمن جهة سينبهنا ذلك إلى جميع الطرق التي لا تأخذ من خلالها مقولة "المرأة السوداء" بحد ذاتها بعين الاعتبار مدى الاختلافات الهائلة الثقافية، والعرقية، والمكانية الملازمة لتلك المقولة، والتي ستجعل مجتمعة العلاقة بين النسوة السود والآيديولوجيات العرقية أو الاستعمارية أكثر تعقيداً. هذا لا يعني أن علينا تشعيب مقولات التحليل التي نستعملها إلى ما لا نهاية لدرجة يفقد فيها أي تجمع المعنى. ولكن هل تعني "المرأة السوداء" أو "المرأة ما بعد الاستعمار" الشيء ذاته؟ إن الهويات الاجتماعية أو الجنسية للنساء الأفروأمريكيات تشترك بالقدر نفسه من التشابه مع النساء الأمريكيات البيض كما تشترك مع النساء في المغرب أو الباكستان. إن الحجاب، والعزل، أو مبدأ الأسرة الممتدة تبني علاقات النوع وممارسة الجنس بطرق محددة جداً كما أنها أيضاً هي التي شكلت تأثير الحكم الاستعماري على علاقات النوع القائمة. أخيراً، فإن مفهوم الطبقة مهم جداً في تحليل كيف أن العرق والنوع شكلا تاريخياً بعضهما البعض: إن الممارسات الاستعمارية لا معنى لها إن لم تكن مدركة لطبقة السكان الأصليين، والنوع، والطبقة المتحجرة أو الهرميات الإقليمية التي استخدمتها، وغيرتها أو ثبتتها.

لقد أدى الاستعمار إلى تآكل العديد من الثقافات والممارسات الأمومية أو الصديقة ـ للمرأة، وجعل خضوع المرأة في الأراضي المستَعْمَرَة أكثر حدة. ففي أفريقيا الزراعية انخفضت سيطرة النساء على المزارع والمحاصيل التي أنتجتها مع بداية تجارة الرقيق. ومع انخفاض الزراعة في القرية وهجرة عمالة الرجال إلى المراكز المدنية، أضحت النسوة يعتمدن بصورة متزايدة اقتصادياً على دخل الرجل. وقد غير الدين المسيحي بصورة جذرية بنى الأسرة والأنماط الجنسية. فالقانون الاستعماري أعاد بناء العادات من خلال تبنيه نصوص وممارسات الصفوة كأساس يحصل التغيير في ضوئه.

ففي الهند، مثلاً، قامت الإدارة الاستعمارية باستشارة العلماء فقط (وهم الكهنة الهندوس) المقيمين في المحاكم لكي تقرر وضع تقديم الأرملة كقربان:

> كان السؤال الذي عُرض على العالم هو ما إذا كانت النصوص الدينية تأمر بحرق الأرملة Sati. أجاب العالم أن النصوص لم تأمر بذلك بل سمحت بمجرد حرق الأرملة في حالات معينة. ومع ذلك استنتج نظام العدالة بناء على هذا الرد أنه "بما أن عقائد الدين الهندوسي تعترف، عموماً، بهذه الممارسة وتشجعها، بدا واضحاً الاتجاه الذي ستسلكه الحكومة البريطانية حسب مبدأ التسامح الديني... وهو السماح بالممارسة في تلك الحالات التي يقرها دينهم، ويمنعوها في حالات تمنعها السلطة ذاتها"
>
> *(ماني 1989: 99)*

في أثناء هذه العملية تم إنشاء تراث ديني ومقاطعة نصوصية دينية لممارسة كانت مختلفة، ومتنوعة، وغير متساوية. أصبح العلماء هم المتحدثون باسم عدد هائل وغير متجانس من السكان الهندوس، وأتاحوا استبدال الإجراءات والنصوص المحلية المتنوعة غير الدينية بنسخة رسمية "براهمية" وغير مرنة من الهندوسية (تكون أكثر أبوية) كان نصيبها مقاطعة آيديولوجية من قبل دراسات الاستشراق. إن الهرميات القائمة للمجتمع الهندوسي تم تثبيتها بطرق جديدة وخطيرة. بالمثل، قامت حكومة الاستعمار في كيرالا بإعادة صياغة أُسرِ ناير Nair الأمومية الموسعة، التي كانت تسمح للنسوة ببعض الحريات الجنسية والاقتصادية، إلى شكل أسري غربي بطريركي. النموذج السابق لعلاقات سامبندان Sambandhan التي كان النسوة قادرات على الدخول فيها بإرادتهن الحرة صدر قانون بأنها غير شرعية وتم الاعتراف بوحدة الزواج الأحادي والعيش سوياً كشكل وحيد مسموح به من الزواج (ميس 198: 84 ـ 90، أرونيما 1996). هذه التغيرات أثرت في كل من علاقات الجنس والملكية. في كلتا هاتين الحالتين شرعَنَ التدخل الاستعماري الطبقات الاجتماعية العليا المتحجرة (والتي يقابلها في الهند عادة الطبقات العليا). لكن في كلتا الحالتين تصادف التدخل الاستعماري مع رغبة داخلية في الإصلاح والتغيير.

دعم الاستعمار العلاقات الأبوية في الأراضي المستعمَرة، وذلك لأن الرجال الأصليين غالباً ما أصبحوا أكثر استبداداً في المنزل بسبب تزايد حرمانهم وإقصائهم عن المجال الاجتماعي. فسيطروا على المنزل والمرأة على أنهما رمزان لثقافتهم ووطنيتهم. يمكن تغريب العالم الخارجي، لكن لن يضيع كل شيء إذا ما احتفظ القضاء المحلي بنقائه الثقافي. وهنا يمكن، ثانية، لمثال تقديم المرأة قرباناً أن يوضح هذه العملية. ويتفق معظم الدارسين على أن عدد النساء اللاتي قُدِّمن قرباناً ازداد بحدة إثر قانون 1813 الذي يمنع تقديم المرأة قرباناً. يفسر آشيس ناندي الأمر بأنه شكل من أشكال العصيان ضد الاستعمار: ويقترح أن "هذه الشعيرة أضحت مألوفة لدى مجموعات من الشعب تم تهميشها نفسياً عن طريق تعريضها للتأثير الغربي... وشكلت المعارضة لتقديم المرأة قرباناً... تهديداً لهم. وفي دفاعهم اليائس عن الشعيرة كانوا أيضاً يحاولون الدفاع عن أنفتهم التقليدية (1980: 7). وإذا كان الدفاع عن تقديم المرأة قرباناً نوع من "المقاومة المحلية"، علينا الاعتراف أن السكان الأصليين المعنيين هم رجال، وأن شكل هذه "المقاومة" جائر جداً على المرأة. إن العملية التي أصبحت النسوة من خلالها، بالطبع، استعارة للثقافة الأصلانية فرضها القانون الاستعماري، الذي حاول تشكيل المجال الاجتماعي حسب المبادئ الأوروبية، لكنه أكد على الدين والعادات قاعدة لقانون الأحوال الشخصية في البلدان المستَعْمَرَة.

ومع أن الرجال من كلا الطرفين، المستعمِرْ والمستَعْمر، اشتبكوا في صراع مرير، فإنهم تعاونوا في الغالب حينما كان الأمر يتعلق بالسيطرة على المرأة. فمثلاً عندما أعادت بانجالور ناجاراتناما، الأديبة والمحظية المتميزة، نشر القصيدة الملحمية راديكا سانتواانام Radhika Santwanam التي كتبتها مودوبولاني، وهي محظية أخرى، في القرن الثامن عشر، حصلت ضجة. احتج أدباء الهند الرجال على نشر القصيدة، قائلين إن القصيدة تفصح جداً نغمتها عن الجنس، وأيدت المحاكم البريطانية هذا الاعتراض (بالرغم من الاحتجاجات المعارضة) بمنع القصيدة. ومع أن هذا المنع رُفع بعد الاستقلال سنة 1947، إلا أن القصيدة استمر "افتراض ألا وجود لها أيديولوجياً" (ثارو ولاليتا 1991: 6). مثل هذا التعاون بين الطرفين يستغرق الحالات الفردية إضافة إلى أوجه القانون والتراث. وفي عام 1887، على سبيل المثال، رفضت راخاماباي، وهي ابنة مثقفة لطبيب من بومباي، أن تسكن مع

الرجل الذي يكبرها كثيراً في السن والذي تم اختيارها زوجة له منذ كانت طفلة. ورفع زوجها دعوى قضائية ضدها على أساس أنها كانت ملكيته الشرعية، إلا أنه خسر القضية حسب القانون المدني. لكن رئيس المحكمة العليا انحنى أمام طلب المحافظين في أن تُحاكم المرأة حسب القانون الهندوسي، وفي النهاية وجه أمر إلى راخاماباي في أن تذهب وتعيش مع زوجها. وفي كتاب بعنوان **امرأة الطبقة العليا الهندوسية** (1888) قالت بانديتاراماباي، وهي باحثة وتربوية ومصلحة، إن القضية أظهرت تحالفاً بين حكومة الاستعمار ورجال الهند في مسائل تتعلق بالنساء.

وفي أغلب الأحيان تم تقديم أشكال جديدة من السيطرة الأبوية في الأراضي المستعمَرة. ففي البيرو، مثلاً، قلّص الحكم الإسباني مشاركة النساء في الحياة العامة. لقد أضاف الحكم الإسباني الأفكار المسيحية فيما يتعلق بطهارة الأنثى والتلوث المرموز إليه في التعارض القائم بين العذراء والساحرة إلى تقسيمات النوع في ثقافة شعب الآندي (الذي قلل كذلك من شأن المرأة، ولكن ليس بالطرق ذاتها التي استوردت من أوروبا).

> **وفي معارضة لأشكال تراث شعب الآندي العريقة، اعتبر القانون الإسباني أن النساء غير مهيئات بطبيعتهن لشغل وظائف عامة. ولأن علم اللاهوت الإسباني آت من بيئة أوروبية تمارس اصطياد الساحرات، فقد نظر إلى النسوة المحليات على أنهن قرينات لأعداء الله - في البيرو الشيطان / هواكاس.... إن المؤسسات الجنسية للاستعمار الإسباني جعلت فرص حياة معظم نساء شعب الآندي تتآكل وتضمحل بانتظام.**
>
> *(سيلفربلات 1995: 288-289)*

السخرية هنا بالطبع هي أن النسوة كن قادرات تماماً على استخدام تلك الأعباء الثقيلة لتحدي الحكم الاستعماري، إلا أننا سنناقش هذه المسألة لاحقاً. وقد بدأت الكثير من الكتابات مهمة اكتشاف علاقة المرأة الأوروبية بأنواع الخطاب الاستعماري فوجدتها مشحونة بتلك التناقضات - لقد شاركن بالمهمة الإمبراطورية، وكن منحرفات أو غريبات عنها أيضاً. إن صورة النسوة الإنجليزيات (في الهند) في

القصص والنقد التاريخي على السواء هي أنهن بشكل روتيني أكثر عنصرية وضيق أفق من رجل الإدارة البريطاني ذاته - إنها تغدو السبب الرئيسي الذي يمنعه من تطوير رفقة عمل مع من هم دونه. لقد أكد النقد النسوي مؤخراً على البنى الأبوية التي وقعت في شراكها المرأة الإنجليزية في بلدها وفي الخارج، وألقى هذا النقد الضوء على الفروقات بين القصص وكتابات الرحلات والمذكرات لدى كل من المرأة والرجل في أجزاء مختلفة من العالم الاستعماري، لكن لم تكن جميع النسوة الإمبراطوريات شبيهات، إذ تظهر كتاباتهن سلسلة هائلة من المواقف والآيديولوجيات. ففي إحدى نهايات السلسلة لدينا تدفقات كاترين مايو التي شكلت روايتها الهند الأم هجوماً خبيثاً على الثقافة الهندية؛ وفي النهاية الأخرى وجدت نسوة مثل آني بيسانت أصبحن جزءاً من الصراع الوطني الهندي. ويصبح من الصعوبة بمكان تحديد أهمية امرأة إيرلندية مثل مارغريت نوبل، إذ أصبحت من أتباع سوامي مايفكاناندا وتبنت اسم الأخت نايفديتا ودافعت عن الثقافة الهندية من خلال الحديث بصورة رومانسية عن بعض أكثر ممارسات هذه الثقافة ذكورية.

غالباً ما برر الاستعمار الأوروبي "مهمته التمدينية" من خلال الإدعاء أنه ينقذ النساء المحليات من اضطهاد الهيمنة الذكورية. لقد ألقت رواية كاترين مايو الهند الأم (1927) بأمراض الهند كلها على كاهل الرجل الهندوسي "وطريقته في الولوج إلى العالم وحياته الجنسية فيه". قالت صحيفة "رجل الدولة الجديد والأمة" اللندنية إن الكتاب أماط اللثام عن "أقذر العادات الشخصية لأكثر الطبقات ثقافة في الهند، والتي، مثل تشويه سمعة النسوة الهندوس، ليس لها مثيل حتى بين أكثر المتوحشين الأستراليين أو الأفارقة بدائية" (جوشي وليدل 1986: 31). هذا الصمت المفترض للنسوة الهنديات ساعد النسويات البريطانيات بالمطالبة بدور للحديث عن أنفسهن. ففي افتتاحية نشرتها صحيفة "ناقوس العاصفة" الصادرة في حزيران سنة 1898 علقت جوزفين بتلر قائلة إن النساء الهنديات كنَّ:

> حقيقة بين فكي رحى، عاجزات صامتات قانطات. يلامس عجزهن شغاف القلب بالطريقة ذاتها، نوعاً ما، التي يلامس فيها عجز حيوان غبي ومعاناته شغاف القلب، وهو تحت الشرط. وفي مكان وسطي بين القديسين الشهداء، وصديق الإنسان المعذب: الكلب

> النبيل، تقف، كما يظهر لي، هؤلاء النسوة الهنديات التعيسات مع فتياتهن وأطفالهن. وليس لديهن أدنى قدرة على المقاومة التي ربما تكون بحوزة المرأة الغربية.
>
> (بيرتون 1992: 144)

وهكذا فإن باستطاعة بتلر وآخرون المطالبة بضرورة تمثيل أخواتهن الصامتات، وبذلك يعطون الشرعية لأنفسهم على أنهم "خبراء الإمبراطورية فيما يتعلق "بالأنوثة الهندية". وهذا لا يعني إنكار الأدوار المهمة التي لعبتها نساء بيض في إلغاء الرق، أو البدء بإصلاح الاستعمار، بل مجرد التذكر أنه حتى تلك الأدوار التقدمية تم افتراضها في الغالب وفق فكرة هرمية عرقية. وفي داخل الفضاءات الاستعمارية ساهمت النساء البيض بدرجات متفاوتة من العزلة والحماسة في مشاريع الإمبراطورية كمدرسات ومنصِّرات وممرضات وصديقات مساعدات لرجال الاستعمار، واختلفت أدوارهن بنيوياً وأيديولوجياً. وفي رأي كوماري جاياوردينا كان جواب رجال جنوب آسيا يتمثل في تقسيم النساء الأجنبيات إلى "شياطين إناث" "وآلهات بيض": المجموعة الأولى ضمت أولئك اللاتي انتقدن مجتمعات جنوب آسيا مثل مايو، والمجموعة الثانية ضمت أولئك اللاتي شاركن في نضال التحرر الوطني مثل الأخت نايفيديتا (1995: 2). وكما باستطاعتنا أن نتوقع فإن النسوة المستعمَرات شغلن أيضاً مواقع متناقضة فيما يتعلق بكل من البنى الاجتماعية المحلية والاستعمارية.

ومثلما اقترح تحليلي، فإن العرق والنوع والجنس ليست أشياء تضاف إلى بعضها البعض في الحلبة الاستعمارية؛ إنها لا تعرض فقط استعارات وصور لبعضها البعض ولكنها تعمل معاً وتتطور في بوتقة بعضها بعضاً. ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن النسوة المستعمَرات لم يكنَّ مجرد موضوعات في الخطاب الاستعماري، بل إن عملهن (الجنسي والاقتصادي) ساهم في آلة الاستعمار. وإذا كانت الرقيقات العمود الفقري في اقتصاديات المستعمرة "فإن نساء العالم الثالث يبقين الأفقر بين فقراء عالم ما بعد الاستعمار". ولقد أظهر باحثون من أمثال سواستي ميتر كيف أن اللون والجنس يشكلان "المبدأين الرئيسيين خلف آخر تقسيم دولي للعمل" (1986: 6). فمعظم العاملين في المؤسسات متعددة القوميات هن نساء. فنساء العالم الثالث والنساء الملونات يقدمن أرخص أنواع العمل في المعامل المرهقة، وتجارة الجنس، والصناعات

الدولية الكبيرة والصغيرة، إنهن حقول تجارب للتجارب الخطرة والاستغلالية في مجال الصحة والتكاثر. مثل هذا الاستغلال هو تراث استعماري ونتاج تطورات حدثت بعد الاستعمار.

الهجانة Hybridity

كانت دراسات ما بعد الاستعمار منشغلة بمواضيع الهجانة وما له علاقة بالكريوليين، والهجينات، والمابين والمشتتين في العالم، وما تحت الشعور، وبحركة ومعابر الأفكار والهويات التي أنشأها الاستعمار. ولكن كما ستبين بعض الجدالات الأخيرة، فإن هناك طرقاً مختلفة جداً من التفكير بشأن تلك الموضوعات. يذكرنا روبرت يونغ أن الهجين هو تقنياً مزيج بين نوعين مختلفين ولذلك فإن مصطلح "التهجين" يثير كلاً من المفهوم النباتي في التطعيم بين الأنواع "ومفردة اليمين الفيكتوري المتطرف" الذي اعتبر الأعراق المختلفة أنواعاً مختلفة (1995: 10). بيد أن الهجانة في نظرية ما بعد الاستعمار تعني كل تلك الطرق التي تحدُت هذه المفردة وقوضتها. ومع أن الآيديولوجيات الإمبريالية والعنصرية تصر على الاختلاف العرقي، إلا أنها تحفز المعابر، وهذا يعود بصورة جزئية إلى أن ليس كل ما يحدث في "مناطق الصدام" يمكن مراقبته وضبطه، كما أن هذا مرده في بعض الأحيان إلى سياسة الاستعمار المقصودة. ومن أكثر تناقضات الاستعمار إثارة أن الاستعمار يحتاج إلى "تمدين الآخرين" التابعين له، وفي نفس الوقت تثبيتهم في غيِّرية دائمة. لقد ناقشنا فيما مضى كيف أن الإمبراطوريات الاستعمارية كانت تخشى من الهجانات البيولوجية والفكرية وتنتجها أيضاً. وفي بداية القرن التاسع عشر أيد الكولومبي بيدرو فيرمين دوفيرغاس سياسة تعتمد على التناسل بين البيض والهنود وذلك من أجل "أسبنة" الهنود، ومن ثم إزالتهم في نهاية الأمر. ويصف بنيدكت أنديرسون، الذي ساق هذا المثال، تلك السياسات التعليمية الاستعمارية التي كانت تهدف إلى إنشاء سكان محليين متأثرين بأوروبا "بالتمازج العقلي"، أو حسب كلمات ماكاولي الشهيرة "مجموعة من الأشخاص دمها ولونها هندي، لكن ذوقها، ورأيها، وأخلاقها، وفكرها بريطاني" (1991: 13، 19). وكان الافتراض الضمني بطبيعة الحال أن الهنود يمكنهم تقليد القيم الإنجليزية ولا يستطيعون إطلاقاً

إنتاجها بصورة تامة، وأن إدراكهم للفجوة الدائمة بينهم وبين "الشيء الحقيقي" سوف يُحقق خضوعهم.

وبهذا المعنى المحدد، فإن "الهجانة" الاستعمارية هي فرضية استراتيجية في النقاء الثقافي، وتهدف إلى تثبيت الوضع القائم. أما عملياً، فإن الأمور لم تجر بتلك الطريقة: فغالباً ما استعانت الحركات المناهضة للاستعمار والأشخاص المناهضين للاستعمار بالأفكار والمفردات الغربية لتحدي الحكم الاستعماري. حقاً لقد هجنوا في الغالب ما استلفوه عن طريق مواءمته مع الأفكار الأصلانية وقرأوه من خلال عدستهم التفسيرية، حتى أنهم استعملوه لتأكيد الغيرية الثقافية أو للإصرار على اختلاف لا يمكن إزالته بين المستعِمْر والمستعمَرْ. وهكذا فإن مفهوم غاندي في اللاعنف تشكل عن طريق قراءة إيمرسون وثورو وتولوستوي، مع أن تصوره لمجتمع مثالي أثار رؤيا هندوسية محددة "لرام راجيا" أو حكم "راما" الأسطوري. وهكذا أيضاً تم الإفصاح عن مفهوم الزنجية بواسطة مصطلح فرنسي خالص، اعتمد على التراثات الفكرية الفرنسية. الهجانة أو الهجنة يستخدمها بعض النشطاء الكاريبيين والأمريكيين اللاتينيين بصورة أكثر وعياً، استراتيجية مناهضة للاستعمار، أشهرهم الكاتب الكوبي روبيرتو فيرنانديز ريتمار. ففي مقالة متميزة له سنة 1971، يكتب ريتمار قائلا "إن أمريكتنا الهجينة" فريدة في عالم الاستعمار، ذلك لأن معظم سكانها ممتزجون عرقياً، وهي مستمرة في استخدام "لغات مستعمرينا" "والعديد جداً من أدواتهم المفهومية... هي أيضاً الآن أدواتنا المفهومية" (1976: 9 -11). ويقترح ريتمار أن كاليبان هو أفضل رمز يمثل هذه الهجانة، رغم:

> أنني مدرك أن هذا الرمز ليس ملكنا تماماً، وأنه أيضاً تفسير غريب، مع أنه يعتمد في حالتنا على واقعياتنا المادية. ولكن كيف يمكن تجنب هذه الصفة الغربية بصورة تامة. إن الكلمة التي نالت الاحترام الأكبر في كوبا ـ مامبي ـ قد فرضها علينا أعداؤنا باحتقار زمن حرب الاستقلال، ولا زلنا لم نفهم معناها تماماً. ويبدو أن لها جذراً أفريقياً، وحين ينطقها المستعمرون الأسبان يصبح معناها أن كل المستقلين كانوا عبيداً سوداً كثيرون جداً ـ نالوا حريتهم في حرب

> التحرير - وهم الذين شكلوا جلَّ جيش التحرير. والمستقلون، سواء كانوا بيضاً أم سوداً تبنوا بشرف شيئاً قصد الاستعمار من ورائه إهانة. هذا هو جدل كاليبان.
>
> (1974: 27)

ومع أن رؤيا ريتمار لهجانة راديكالية تخفي فارق النوع والثقافة الأفريقية في منطقته، إلا أنها تميز بين هجانة "الطبقات الكريولية المستغلة" والثقافة الهجينة التي صاغتها الطبقات المضطهدة من فلاحين وعمال. ويربط ريتمار بين التاريخ الماضي للاستعمار والثورات في أمريكا اللاتينية ومحاولة الولايات المتحدة سحق الثورة الكوبية في أثناء كتابته لمقالته. ويلح بوضوح على الربط بين الشعوب المستعمَرة وأولئك الذين يقاتلون ضد هيمنة الرأسمالية. ومع أن إشارة ريتمار إلى "طليعة عالمية" من "الدول الاشتراكية الناشئة في كل قارة" ربما تبدو في غير مكانها في عالم اليوم، إلا أن ربطه القوي بين الماضي الاستعماري والحاضر الاستعماري الجديد نافع وضروري في سياق النقاشات الجارية لما بعد الاستعمار حيث يندر عقد مثل هذه الروابط.

يناقش كتاب بول جلروي المهم **الأطلنطي الأسود** بعداً آخر من الهجانات الاستعمارية ذو صلة، ومميز؛ هذا البعد هو الإخصاب التهجيني الثقافي والسياسي الذي نتج من حالات شتات السود، أو "حركة الشعب الأسود [من أفريقيا إلى أوروبا والأمريكتين] ليس فقط كسلع بل مشاركة في أنواع النضال الهادفة إلى الاستقلال، والحكم الذاتي، والمواطنة" تلك الحركات خلقت ما يسميه جلروي "أطلنطياً أسود" يعرفه على أنه "تشكل عبر ثقافي وعبر قومي يهيئ وسيلة لإعادة فحص مشكلات القومية، والمكان، والهوية، والذاكرة التاريخية" (1993: i × و 16). ويبين جلروي الدرجة التي تصوغ بها ثقافات الشتات الأفريقي - أمريكي، والبريطاني، والكاريبي بعضها البعض بالإضافة إلى ثقافات الحواضر التي تفاعلت معها. أنواع الشتات هذه أنشأت هويات جديدة ومعقدة يقتضي تحليلها أدوات مفهومية جديدة. فمن ناحية إذا لم يكن هناك وجود لشيء يسمى الثقافة الأوروبية أو البيضاء غير الملوثة، نجد من جهة أخرى أن المواطن الأسود والثقافة السوداء يتم بناؤهما أيضاً تاريخياً، وثقافياً، وسياسياً، كما يوضح ذلك ستيوارت هول. لقد تم استخدام مصطلح "إثنية" في الغالب ليشير إلى هويات ثابتة بيولوجياً وثقافياً، بيد أن هول

يطلب منا أن نفصله عن انتشاره الإمبريالي، والعنصري، والقومي، وأن نفهمه على أنه يشير إلى الهوية كعملية يتم بناءها وليس جوهراً معطى". وتمثل الإثنيات السوداء الجديدة الظاهرة في بريطانيا المعاصرة، عند هول، نتائج لعمليات "القص والمزج" لعملية الشتات الثقافية (1996 س: 446 -447).

أما استعمال هومي بابا لمفهوم الهجانة فقد كان أعظم تأثيراً وإثارة للجدل في دراسات ما بعد الاستعمار الأخيرة. ويعود بنا بابا إلى فانون ليقدم اقتراحه في أن عتبة الشعور (Liminality) والهجانة صفتان ضروريتان لحالة الاستعمار. وتذكرون أن الإصابة النفسية في رأي فانون تنتج حين يدرك المواطن المستعمَر أنه لن يستطيع مطلقاً أن يحوز على اللون الأبيض الذي تم تعليمه أن يرغبه، أو أن يتخلص من اللون الأسود الذي تعلم أن ينتقص من قدره. يوسع بابا هذا الأمر ليقترح أن الهويات الاستعمارية تشكل على الدوام مسألة تدفق ومعاناة. يقول بابا في مقالة له عن أهمية فانون في عصرنا "يتم التعبير دوماً عن رغبة الاستعمار من خلال العلاقة بمكان الآخر. ويتابع بابا قائلاً إن صورة فانون حول البشرة السوداء / والأقنعة البيضاء لا تشكل تقسيماً واضحاً بل:

> مضاعفةً، وصورةً منافقة للتواجد في مكانين على الأقل وفي وقت واحد مما يجعل من المستحيل على المتطور النهم قليل الشأن (كما يدَّعي فانون وهو عصابي مهجور) أن يقبل دعوة المستعمِر إلى هوية: "أنت طبيب، كاتب، طالب، أنت *مختلف* أنت واحد منا". يتحدث اللاشعور عن شكل الغيرية والظل المقيَّد للتأجيل والاستبدال بالضبط في الاستخدام المتناقض لكلمة "مختلف" - وأن تكون مختلفاً عن أولئك المختلفين تجعل الطرفين الشيء ذاته. فليس ذات المستعمِر ولا غيرية المستعمَر، بل المسافة المثيرة للقلق بينهما هو ما يشكل شخصية غيرية الاستعمار - دهاء الرجل الأبيض منقوشاً على جسد الرجل الأسود. وتنشأ مشكلة هوية الاستعمار وتغييراتها على عتبة الشعور من خلال العلاقة مع هذا الشيء المستحيل.
>
> *(117 :1994)*

يسأل تيري كوليتس Terry Collits فيما إذا كانت صورة "بشرة سوداء / أقنعة بيضاء" تقترح حقيقة الهجانة أم "أصالة منتهكة"؟ يبين كوليتس أن فانون يذكرنا أن "البشرة لا تُحمل محمل القناع، بل البشرة هبة من الله حتى وإن كانت معانيها اجتماعية متنقلة. والأمر المشترك بين البشرة والأقنعة هو أنهما يشيران إلى السطح البيني بين الذات والعالم: إنهما الحد" (1994: 65 – 66). لكن هذه الصورة تثير لدى بابا تناقضاً يمكن قراءته لا كإشارة إلى صدمة المستعْمَر، بل تصف أفعال السلطة الاستعمارية تقوض ذاتها لعدم قدرتها على تكرار ذاتها بصورة تامة. وفي إحدى أشهر مقالاته "علامات تُحمل على أنها معجزات" يناقش مسألة نقل الإنجيل إلى الهند الاستعمارية والطريقة التي يصبح الكتاب بها هجيناً في سياق تبليغه للسكان المحليين. ويخلص إلى أن "الحضور الاستعماري هو دوماً متناقض ومنقسم بين ظهوره على أنه أساسي وسلطوي والتعبير عنه على أنه تكرار واختلاف" (1985: 150). هذه الفجوة تشير عند بابا إلى فشل الخطاب الاستعماري، وتمثل موقعاً للمقاومة.

> ليست المقاومة بالضرورة عملاً معارضاً ذو قصد سياسي، ولا مجرد نفي أو إقصاء "المضمون" ثقافة أخرى لأنها مختلفة... بل هي نتيجة تناقض ينشأ في داخل قواعد التعرف على أنواع الخطابات المهيمنة حين تعبِّر عن علامات الاختلاف الثقافي.
>
> *(1985: 153)*

ولئن كانت السلطات الاستعمارية، في كتابات فانون، تعمل عن طريق دعوة الرعايا السود إلى تقليد الثقافة البيضاء، فإن مثل هذه الدعوة، عند بابا، توهن الهيمنة الاستعمارية. وبينما المقلدين السود عند فانون هم رعايا مخلوعين؛ نجد هنا كما في الكثير من الكتابات حول ما بعد الاستعمار، أن التقليد له تأثير في إضعاف السلطة.

لقد عالجنا آنفاً التقليد mimicry كأداة معادية للاستعمار، لكن التقليد الراديكالي في عمل بابا ليس سلاحاً، كما هي الحال عند ريتمار، بين يدي كاليبان مدركٍ لذاته. إنه بالأحرى تأثير ينتج عن التصدعات في داخل الخطاب الاستعماري (شرط أن نفهم

الخطاب على أسس لغوية بحتة). المقاومة هي عبارة عن حالة تنتج عن الخطاب المهيمن ذاته، وهو افتراض إشكالي نوعاً ما قام عدد من النقاد بانتقاده. وتذكرون أن بابا كان قد انتقد كتاب سعيد الاستشراق لأنه اقترح أن الخطاب الاستعماري كان يتمتع بقوة مطلقة، ولأنه لم يأخذ بعين الاعتبار كيف أن هذا الخطاب تشكل بصورة علائقية. إن كتابات بابا مفيدة حقاً في التأكيد على عدم استقلالية المستعْمِر والمستعْمَر عن بعضهما. فالهويات، من كلا الطرفين، ليست مستقرة، ومتألمة، وفي حالة تدفق مستمر. وهذا يوهن ادعاءات كل من المستعمرين والقوميين بوجود ذات موحدَّة، ويحذرنا أيضاً ألا نفسر الاختلاف الثقافي بصورة مطلقة أو اختزالية. لكن بالرغم من التأكيد على الهجانة وعتبة الشعور، يعمم بابا الصدام الاستعماري ويجعله شمولياً. وهكذا نجد أن من المثير للسخرية أن المستعمَر الهجين الازدواجي المنقسم الذي يصوره عمل بابا هو حقيقةً متجانس وشمولي بصورة غريبة ـ بمعنى أنه يمكن أن يوجد في أي مكان في عالم الاستعمار. تبدو الهجانة سمة من سمات حياته الداخلية (أنا استخدم ضمير المذكر عن قصد) ولكن ليست سمة من سمات تموضعه. إنه منقسم من الداخل ومتألم لكنه غير مختلف من الناحية الجنسية والطبقة والموقع. وكما تقترح إيلا شوهات فإننا نحتاج إلى "التفريق بين أشكال الهجانة المتنوعة مثل الذوبان الإجباري، ورفض الذات الجواني، والاختيار السياسي، والامتثالية الاجتماعية، والتقليد الثقافي، والتجـاوز الإبداعـي" (1993: 110).

لقد أحسَّ رعايا الإمبراطورية المختلفين حضور المستعمر بصورة مختلفة: فالبعض لم يروا الأوروبيين طيلة حياتهم، وعند هؤلاء كانت السلطة ترتدي وجهاً محلياً. أما عند آخرين فإن الحضور الأجنبي كان ظاهراً بصورة يومية، لكن الفضاء كان لا يزال مقسماً إلى "مجالهم" "ومجالنا". أما عند آخرين فإن الاستعمار قد تمكن من النفوذ إلى مستويات أعمق في حياتهم اليومية. لذلك فإن أصداء كل من "الهجانة" والتقليد متنوعة بصورة كبيرة جداً. وكما يكتب روب نيكسون في سياق التبادلات المعقدة بين ثقافة جنوب أفريقيا وثقافة الأفارقة الأمريكيين.

> إن تبصرات الأدب الذي أصبح الآن ذات أهمية معتبرة وذلك فيما يتعلق بمسائل لبس الأقنعة والتقليد ينبغي أن تقاس دائماً... بأوضاع محلية حتماً ومتنوعة جداً من حيث الإمكانيات التي تسمح بها. وإلا

> فإن خطورة تحولها إلى حفلة تنكرية مستسلمة للعاطفة تنشأ من خلال اختصارها إلى ظاهرة أحادية مسلّطة بصورة متأصلة ولو أنها غامضة.
>
> (1994: 24-25)

هذه النزعة التعميمية في عمل بابا (والكتابات الأخرى التي استلهمته) مصدرها بصورة جزئية حقيقة أن هويات وعلاقات السلطة الاستعمارية في عمله يتم تنظيرها بصورة كاملة بمفردات السيمياء والتحليل النفسي. ومع أن نظريات اللغة والنفس قد زودتنا بمفردات معقدة للذاتية، فإننا أيضاً بحاجة إلى التفكير في كيفية تشكل الذوات من خلال مسائل الطبقة والنوع والسياق. إننا بحاجة إلى تثبيت الانقسامات النفسية التي نشأت عن الحكم الاستعماري بتواريخ ومواقع معينة. وبالقول "إنه لا توجد معرفة ـ سياسية أو غيرها ـ خارج التمثيل" يقلص بابا ديناميات الاستعمار إلى أخذ وعطاء لغوي. أو كما تقول بينيتا باري في نقد مفصل لعمل بابا "إن ما يقدمه لنا هو العالم حسب الكلمة" (1994ب: 9). ويبدو أن هذه الكلمة توجد في معظمها مع المستعمِرْ: فبالرغم من انتقاده لإدوارد سعيد نجد أن كل شيء خارج الثقافة الاستعمارية في كتابات بابا تتم معالجته بغموض كبير. ويبدو حقيقة كما لو أن "هجانة" المستعمِرْ والمستعمَرْ يمكن فهمها فقط من خلال تتبع تغيرات الخطاب الاستعماري أو تحولات الثقافة الأوروبية. فلا يمكننا فهم الطبيعة المحددة للهجانات المتنوعة إذا لم نلق بالاً للفروق الدقيقة لكل ثقافة من الثقافات التي تلتقى أو تصطدم ببعضها في أثناء الاحتكاك الاستعماري. ويقول عارف ديرليك أن الهجانة يتم فهمها حالياً على ما يبدو بأنها "بصورة منتظمة بين ما بعد الاستعمار والعالم الأول وليس مطلقاً، حسب علمي، بين مثقف ما بعد استعماري وآخر"، ويقترح أن أوضاع المابين والهجانة لا يمكن فهمها دون الإشارة إلى البنى المؤسساتية والآيديولوجية التي تؤويها (1994: 342).

إن أحد أسباب اختلال التوازن الحالي ربما يتمثل في أن تجربة الهجرة أو المنفى قد أضحت، في المؤسسة الأكاديمية الغربية، رمزاً للهويات والهجانات المتصدعة الناتجة عن الاقتلاعات الاستعمارية. حقاً إن هذا الانبهار النقدي بفانون مرده جزئياً أن حياته (وهو المارتينيكي المثقف ثقافة فرنسية والذي أصبح قومياً جزائرياً) تعكس

أفكار العزلة والتوق القومي وعبر القومي التي تطبع تجربة التشرد. صحيح أن هجرات الشعوب ربما تكون السمة المميزة للقرن العشرين، وقد بدأت هويات التشرد تمثل بطرق هامة القدر الأكبر من تجربة "ما بعد الاستعمار". ولأن "المنفـي شخصية عالمية" كما قـال جورج لامنج (1960: 12) فمن المغري دوماً عرض هذه التجربة بمفردات عامة. ولكن بالطبع مع وجود أفكار مشتركة بين أنواع مختلفة من تجارب التشرد والمنفيين، فهناك أيضاً فروقات هائلة بينها. فالتجارب والآلام التي نشأت عن أضخم انتقال بشري في التاريخ ـ وهو تقسيم الهند والباكستان ـ تختلف تماماً عن حركة هائلة أخرى وهي الهجرات من الأمم التي كانت ترزح تحت نير الاستعمار إلى أوروبا وأمريكا. إن تجربة التشرد تميزها أيضاً مسألة الطبقة والتواريخ التي تشكل كل مجموعة تنتقل. أخيراً، من المهم أن نتذكر أن أعداداً كبيرة من الناس في العالم الثالث لم تنتقل جسدياً وعليها أن تتحدث "من حيث هي موجودة". وهو أيضاً في الغالب فضاء متصدع أيديولوجياً وسياسياً وعاطفياً بصورة متساوية. هذه الأنماط المختلفة من الاقتلاع لا يمكن أن تنتج في شخصانيات منقسمة بصورة مماثلة: فكل حالة تقتضي تحايثاً مكثفاً من النوع الذي قدمه كل من بول جيلروي وستيوارت هول.

يوجد انتقادات أخرى للاستخدامات الحالية "للهجانة" في داخل نظرية ما بعد الاستعمار، فبعض النقاد (من أمثال باري 1994 آ) يقترحون أنهم يعملون على تخفيف الصدام والتوتر المر بين المستعمرين والمستعمَرين وبذلك يسيؤون تمثيل ديناميات النضال المعادي للاستعمار. فالنضالات القومية والحركات المناصرة للقومية مثل حركة الزنجية أشعلها عزلة وغضب المستعمرين، ولا يمكن فهمها حسب وجهة النظر هذه ضمن حدود النظريات الحالية للهجانة. وكما ذكرنا سابقاً فإن العديد من القوميين والمعادين للاستعمار استغلوا بصورة حماسية وشعرية في الغالب مفهوم معارضة ضدية بين أوروبا وأغيارها. فالتحرير عندهم توقف على اكتشاف أو إعادة تأهيل هويتهم الثقافية التي استخف بها الاستعمار الأوروبي ودمرها. ويعرِّف ستيوارت هول هذا على أنه بحث عن نوع من "ذات حقيقية واحدة جمعية"... تتواجد لدى الناس الذين يشتركون في التاريخ والأسلاف، أو كما قال فانون بأنه بحث عن "عصر رائع جميل جداً يعيد وجوده تأهيلنا من ناحية أنفسنا ومن ناحية الآخرين" مثل هذا البحث كان رئيسياً لأنواع النضال المعادية للاستعمار ولهويات ما بعد الاستعمار كذلك. ولكن، كما يتابع هول اقتراحه، من الممكن التفكير بالهوية

الثقافية بطريقة ذات صلة لكنها مختلفة، طريقة "أقل ألفة بكثير وأكثر استثارة". هذا الموقف الثاني يعترف أن الهوية هي مسألة "تكوُّن" بالإضافة إلى مسألة "وجود". وهكذا فإن الشعب المستعمَر لا يمكن أن يدير ظهره إلى فكرة وجود ثقافة جمعية ما قبل استعمارية وماض "ينتظر من يجده، وحينما يوجد سوف يضمن لنا إحساسنا بذواتنا إلى الأبد" (1994: 394). وهول حريص ألا يتخلص من مثل هذه النظرة إلى الوراء كنوع من الأصلانية الرومانسية، كما يفعل بعض نقاد ما بعد الاستعمار الآخرون. ومع أنه لا يوجد أصول ثابتة نقية يمكن للثقافات والشعوب العودة إليها:

> فإنها ليست مجرد وهم أيضاً. إنها شيء ما ـ ليست مجرد خدعة من الخيال. إذ لها تواريخها ـ والتواريخ لها تأثيراتها الحقيقية المادية والرمزية. فالماضي يستمر في حديثه معنا. لكنه لم يعد يخاطبنا كماضٍ واقعي بسيط، لأن علاقاتنا به، كعلاقة الطفل بأمه، هي دوماً (ما بعد الانفصال).
>
> *(1994: 395)*

هذا الانفصال ناتج عن سيطرة تواريخ الاستعمار. إن أنواع المعرفة الاستعمارية "تملك القدرة على جعلنا نرى أنفسنا ونعيشها "كآخر".:. هذا النوع من المعرفة داخلي وليس خارجياً، وهو من الأهمية بمكان بالنسبة لعملية تشكيل الذات الاستعمارية. ولذلك فليس من الممكن ببساطة محوه أو تجاهله كنوع كاذب من الإدراك. ذلك، كما يذكرنا هول، هو العبء الذي يحمله كتاب فانون بشرة سوداء، أقنعة بيضاء.

وهكذا فإن هول يرفض الاختيار بين "الاختلاف" "والهجانة" ويحاول الاحتفاظ "بإحساس" حي عن الاختلاف الذي ليس بحد ذاته "غيرية" بحتة. إنه يطلب منا التفكير بما يمكن أن ينتج عن دعوة فانون العودة إلى الماضي. هل هذا البحث "حفرية"، بحثاً عن شيء كان موجوداً دوماً؟ أليس هو حقيقة "إعادة رواية الماضي، أي عمليةً تتطلب تعرفاً إبداعياً على ما كان موجوداً وما نخلقه على الدوام؟ الغيرية، أو الثنائية الضدية بين المستعبر والمستعمَر هي فكرة ذات قوة وسلطة هائلة في بناء قصص معادية للاستعمار، يقوم بها رعايا هم أنفسهم معقدون لأنهم نتاجات

متمازجة لتواريخ استعمارية متنوعة. وبينما نحن نمحص المواقف المربكة غالباً فيما يتعلق بالموضوع، سيكون مفيداً استحضار إخطار نيل تين كورتينار الحساس القائل "لا الأصالة ولا الكرولة° تمتلك حقيقة وجودية، بيد أن كلاهما شرعي كاستعارتين تسمحان بتشكل ذات جمعية" . ويصر أن أياً منهما لا يمثل موقفاً تقدمياً أو تراجعياً متأصلاً. الأصالة يمكن أن تكون استعارة مقوية كما هي الحال لدى نجوجي أو تكون "مجرد تشويش في خدمة الحكم الاستبدادي" كما هي الحال لدى موبوتو في زائير:

> ربما لا يقدر المرء العودة إلى عالم أسلافه، لكنه يستطيع إدعاء ذلك، بتأثير سياسي... ومثل الأصالة يضحي التهجين استعارة لا تحدد برنامجاً سياسياً خاصاً. فالتهجين يعتمد عليه في الغالب دعاة التعددية والتسامح، بيد أنه يمكنه أيضاً أن يوافق على الإمبريالية (كما في حالة القومي الفرنسي جول ميشيليه). إن أفضل طريقة للنظر إلى الأصالة والكرولة هي اعتبارهما أداتين بلاغيتين لهما قيمتهما إذ يمكن استخدامهما لخدمة التحرر. ومما يمنحنا الشعور بالحرية ربما يكمن في أن نتذكر أن تلك البنى بلاغية بصورة فعالة.
>
> *(كورتينار 1995: 40 -41)*

المسألة إذاً ليست مجرد إثارة أفكار الهجرة والمنفى والهجانة ضد التأصل والأمة والأصالة، بل تحديد وتقييم تكافؤاتها الآيديولوجية والسياسية والعاطفية بالإضافة إلى تقاطعاتها في تواريخ الاستعمار وما بعد الاستعمار المتعددة.

° نسبة إلى شعب الكريول.

3

مناهضة الاستعمار

القوميات ودعاة القوميات

إن الحضارة التي تثبت عجزها في حل المشكلات التي تثيرها هي حضارة منحطة.

إن الحضارة التي تختار أن تغض الطرف عن مشكلاتها الأهم هي حضارة مصابة بداء.

إن الحضارة التي تستخدم مبادئها في الغش والخداع هي حضارة بائدة...

أوروبا لا يمكن الدفاع عنها.

يفتتح إيمي سيزار كتابه خطاب حول الاستعمار بهذا الاتهام الشعري العاطفي للاستعمار الأوروبي وبإعلان يفيد أن أيام هذا الاستعمار أضحت معدودة:

> ربما يقتل المستعمرون في الهند الصينية، ويعذبون في مدغشقر، ويسجنون في أفريقيا السوداء، ويداهمون في جزر الهند الغربية. من الآن فصاعداً يعرف المستعْمَرون أن لهم ميزة عليهم. إنهم يعرفون أن "أسيادهم" المؤقتون يكذبون. ولذلك فإن أسيادهم ضعفاء.
>
> *(10-9 :1972)*

بيد أن الثورة لا تتبع ببساطة معرفة هذا النفاق الاستعماري. فكاليبان يلعن بروسبيرو، ومع ذلك فهو لا يقدر على الثورة مباشرة. إذ يقول لنفسه أن "عليه الطاعة" لأن "فنّ" بروسبيرو "له من القدرة" ما يمكنه أن يسيطر على إله أمه سيتيوس. وتكمن سلطة بروسبيرو المستمرة في التهديد باللجوء إلى العنف، وليس في قدرته على خداع كاليبان أو آرييل:

لئن ثرثرت أكثر، فسوف أقطع قضيباً من البلوط
وأرميك بأحشائه الملينة بالعقد حتى
تظل تعوي طيلة اثنتي عشر شتاء
(العاصفة: الفصل الأول، المشهد الثاني، 294-296)

ما الذي يحتاج إليه رعايا الاستعمار كي ينتقلوا من العزلة إلى الثورة، من إدراك الظلم إلى المقاومة؟ ما هي ديناميات الإدراك والثورة المعاديين للاستعمار؟ وبما أنه لا يوجد تشابه بين ثقافات ما قبل الاستعمار، وعمليات الاستعمار ورعايا الاستعمار، فهل بمقدورنا البدء بالحديث عن المقاومة عموماً أو بصورة كونية؟ أما من الوجهة التاريخية فقد ظهرت المقاومات المعادية للاستعمار بأشكال عديدة، واستفادت من مصادر متنوعة جداً. لقد كانت الواحدة مصدر إلهام للأخرى، لكنها تناقشت فيما بينها حول طبيعة السلطة الاستعمارية وأفضل الطرق لتحديها. وفي كل سياق وجد اختلافات حادة بين المجموعات المتنوعة في داخل السكان "المستعمَرين"؛ وحتى في الحالات التي تمكنوا فيها أن ينضووا تحت لواء حركة معينة، فقد اصطدموا في مواطن مختلفة قبل أن تمت إزالة الحكم الاستعماري وبعده.

لقد رأينا أن الاستعمار يعيد تشكيل مناطق مادية وحقولاً اجتماعية بالإضافة إلى هويات بشرية، بصورة عنيفة على الأغلب. وكما قال الروائي الكاريبي جورج لامنج "إن التجربة الاستعمارية تجربة حية في إدراك تلك الشعوب.... التجربة هي تجربة نفسية مستمرة يجب التعامل معها، وسوف ينبغي التعامل معها لفترة طويلة بعد انتهاء الوضع الاستعماري الحقيقي بصورة رسمية (أورده هيوم 1993: 120). إذاً كان على النضالات المعادية للاستعمار أن تخلق هويات جديدة قوية من أجل الشعوب المستعمَرة، وأن تناهض الاستعمار ليس على مستوى سياسي أو فكري

وحسب، بل على صعيد عاطفي أيضاً. وفي سياقات شديدة التنوع كانت فكرة الأمة أداة قوية لتجميع الطاقات المعادية للاستعمار على جميع تلك الصعد.

ومع أن القومية كانت مظهراً هاماً جداً من مظاهر التاريخ الحديث، وكانت دراستها في بعض الاختصاصات "صناعة فرعية"، فإنها بقيت إلى عهد قريب ظاهرة قليلة التنظير بصورة غريبة، خصوصاً فيما يتعلق بالمجتمعات اللا أوروبية[1]. ويصعب التعميم فيما يتعلق بالقومية، ذلك أنه لا يمكن تطبيق أي عامل من العوامل المسؤولة عن تشكيل الإدراك القومي كاللغة، والأرض، والماضي المشترك، والدين، والعرق، والعادات، في كل مثال. ولكن، مع علمنا أن كل حالة من حالات القومية هي حالة فريدة، فإننا نحتاج إلى إقامة الروابط بين تواريخ الأمة المختلفة، ونبحث عن نماذج عامة في حال وجودها. ومع ذلك فما الذي يجعل الأمة مختلفة عن أنواع أخرى من المجتمعات؟ وما هي خصوصية الأمم التي تشكلت عن طريق النضالات ضد الاستعمار؟.

ربما تكون أهم دراسة ظهرت مؤخراً حول القومية كتاب بينيدكت أندرسون **مجتمعات متخيلة: آراء في أصل القومية وانتشارها** (1991). فكما يوضح العنوان، يعرِّف أندرسون الأمة بأنها "مجتمع متخيل"، ولد مع زوال الإقطاعية ونهوض الرأسمالية. ويقترح أن الهرميات الإقطاعية سمحت بوجود روابط عبر الحدود القومية أو اللغوية (فجميع الكاثوليك الأوربيون يمكنهم مثلاً أن يشعروا بأنهم جزء من مجتمع واحد). لكن البرجوازية صاغت مصالح مشتركة عبر الخطوط الطبقية في داخل جغرافية أكثر تحديداً، وبذلك خلقت مجتمعاً بين أناس لم يلتقوا من قبل أبداً، ولم يكن لهم بالضرورة أهداف أو وجهات نظر مشتركة. الصحف والروايات وأشكال اتصالات أخرى جديدة كانت هي القنوات لخلق مثل هذه الثقافة المشتركة والمصالح والمفردات. أشكال الاتصال هذه ذاتها ظهرت عن طريق "رأسمالية الطباعة" (أو التجارة بالكتب والمواد المطبوعة) التي كانت قد أنشأت "لغات تعاد طباعتها آلياً" عن طريق تشذيب بعض اللغات العامية وتعديل أخرى، وهكذا خلقت بعض اللغات الفصحى التي أمكن استعمالها للوصول إلى مجموعات متنوعة من الناس. وبالتالي فإن "التقاء الرأسمالية وتكنولوجيا الطباعة على التنوع المقدور للغة الإنسانية خلقت إمكانية وجود شكل جديد من المجتمعات المتخيلة، التي تهيئ في شكلها الأساسي المسرح للأمة الحديثة (1991: 46).

لكن أندرسون يخبرنا أن اللغة عملياً لم تكن قضية في تشكيل تلك الولايات التي كانت في الطليعة من حيث تعريف نفسها كأمم، "ذلك يعني، الولايات الأمريكية الجديدة في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر". طورت مجتمعات الكريول الذين يتحدثون الإسبانية مفهوم (القومانية Nation-ness) قبل أن تفعل معظم أوروبا ذلك بكثير واختاروا الشعوب الأصلية المقهورة غير الناطقة بالإسبانية ليشاركوهم فكرة "المجتمع المتخيل" هذه. لماذا حدث هذا، ولماذا كانت الأسر الإقطاعية المرتاحة ترغب كثيراً في المخاطرة بدمارها من أجل فكرة الأمة هذه؟ يكمن الجواب لدى أندرسون في أن شعوب الكريول كانت مهمشة في الإدارة الإمبريالية فبحثت عن تحسن أنكره عليها النظام القائم. ويقترح أندرسون أيضاً أنه، بينما كانت الشعوب الأصلية "يمكن إخضاعها بواسطة الأسلحة والمرض، والسيطرة عليها عن طريق ألغاز المسيحية وثقافة غريبة تماماً" فإن شعب الكريول "كان له تقريباً نفس العلاقة التي كانت لدى سكان الحواضر مع السلاح والمرض والمسيحية والثقافة الأوروبية". وهكذا فقد كان لهم ميزات من جميع النواحي باستثناء الاستقلال عن السلطة الاستعمارية؛ لقد كانوا "في الوقت ذاته مجتمعاً استعمارياً وطبقة عليا" (أندرسون 1991: 58). ولدت قوميتهم من كل من الحرمان والامتياز وهي ثنائية تشي أيضاً بقوميات متنوعة معادية للاستعمار في وقت متأخر من التاريخ.

يقتفي أندرسون إذاً أنواع هذا النمط من القومية في أوروبا حيث كانت اللغة ذات أهمية أكبر في تطوير الشعور القومي. هنا ظهرت القومية، مبدئياً، وذلك بسبب الدور الرئيسي الذي لعبته الطبقات الوسطى المتعلمة وأهل الفكر، شمولية وشعبية ومعتمدة على تماثلات لغوية. مثل هذه القومية استخدمت بلاغة ديمقراطية متحدثة ضد العبودية والرق الشرعي. ولكن فيما بعد استغلتها الأسر الحاكمة الأوروبية: فلكي ترد على الاتجاهات والحركات القومية الشعبية، ظهرت تلك الأسر الحاكمة والارستقراطيين "في مزلق قومي" (1991: 86-87)، بمعنى أنهم حاولوا صياغة اندماجات جديدة مع الناس الذين حكموهم: "فآل رومانوف اكتشفوا أنهم كانوا روس عظماء، وآل هانوفر اكتشفوا أنهم كانوا بريطانيين، وهكذا. ومع أن تلك الاندماجات كانت غير محددة المعالم في أغلب الأحيان، فإنها كانت الوسيلة "لتمديد جلد الأمة القصير الضيق فوق جسم الإمبراطورية الهائل". ويذكرنا أندرسون أن مثل هذه "القومية الرسمية" (أي القومية المزورة بواسطة الحكام) كانت "استراتيجية توقعية"

تبنتها مجموعات مسيطرة شعرت أنها ربما تستثنى من مجموعات أكثر جدَّة تناضل كي تولد (1991: 101) ويدعي أندرسون أن مثل هذه القومية الرجعية المحافظة لم تكن مقصورة على أوروبا، بل امتدت لتشمل المستعمرات في آسيا أو أفريقيا. لقد وُجد تناقض "على مستوى العالم" إذ تمت دعوة المحكومين والمستعْمَرين ليصبحوا أحد الحكام:

> كان على السلوفاك أن يكونوا ماجايرز، والهنود انجليزاً، والكوريون يابانيون، ولكن لم يكن ليسمح لهم الانضمام إلى رحلات الحج التي تسمح لهم بإدارة الماجايرز والبريطانيين واليابانيين. واتضح دوماً أن المأدبة التي كانوا يدعون إليها هي وليمة وهمية.
> *(1991: 110)*

الشكل الأخير للأمة الذي يدرسه أندرسون هو شكل "الدولة القومية" الذي أُعلن بعد الحرب العالمية الأولى وترسخ بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا يضم بالطبع أمماً ولدت جراء نضالات ضد الإمبريالية. ويحاجج أندرسون أن الدولة القومية تم تصورها في كل مكان في ضوء النماذج المبكرة التي ناقشها. ويشرح أندرسون اعتماده على النماذج الأوروبية من خلال حقيقة أن التجارب الأمريكية والأوروبية أضحت الآن متخيلة حسابياً في كل مكان، وهذا مرده جزئياً أن لغات الدولة الأوروبية التي استخدموها كانت ميراث القومية الإمبريالية الرسمية، (1991: 113). وفي المستعمرات لعبت الطبقة المثقفة دوراً هاماً في صياغة الوعي القومي لأنها كانت ثنائية اللغة ولديها القدرة للوصول إلى "الثقافة الغربية الحديثة بأوسع معنى وخصوصاً إلى نماذج القومية، والقومية والدولة القومية التي نشأت في مكان آخر على مدار القرن التاسع عشر" (1991: 116). بكلمات أخرى، القومية المعادية للاستعمار ذاتها ممكنة ومشكَّلة عن طريقة التاريخ الثقافي والسياسي الأوروبي. إنها "خطاب اشتقاقي"، نموذج ثوري كاليباني* يعتمد على موهبة اللغة والأفكار لدى المستعمِر.

---

* نسبة إلى كاليبان في مسرحية العاصفة لشكسبير. (المترجم).

تندمج محاججة أندرسون هنا مع الفهم الأقدم الرسمي للقومية في العالم المستعْمَرْ. حتى أن المؤرخين الإنجليز اقترحوا أن الهنود تعلموا أفكارهم حول الحرية وتقرير المصير من الكتب الإنجليزية بما فيها مسرحيات شكسبير. إن عبارة "خطاب اشتقاقي" هي العنوان الفرعي لكتاب بارثا تشاترجي

الفكر القومي وعالم الاستعمار (1986) الذي يعترض على نموذج أندرسون، مقترحاً أن العلاقة بين القوميات المعادية للاستعمار والقوميات الحواضرية منبنية بواسطة علاقة معقدة من الاقتراض والاختلاف. وفي كتاب تال الأمة وشظاياها يلخص تشاترجي "اعتراضه المركزي" على محاججة أندرسون كما يلي:

> إذا كان على القوميات في بقية أنحاء العالم اختيار مجتمعاتها المتخيلة من أشكال "حسابية" محددة أعدتها لها مسبقاً أوروبا والأمريكتين، فماذا بقي لهذه القوميات أن تتخيله؟ فالتاريخ على ما يبدو قد فرض أننا نحن في عالم ما بعد الاستعمار سنبقى مستهلكين دائمين للحداثة. فقد فكرت من أجلنا أوروبا والأمريكتين، اللتان هما موضوع التاريخ الصحيح الوحيد، ليس في سيناريو التنوير الاستعماري والاستغلال، بل أيضاً بمقاومتنا ضد الاستعمار وبؤسنا ما بعد الاستعمار. حتى أخيلتنا ينبغي أن تبقى مستعْمَرة إلى الأبد.
>
> *(5 :1993)*

يحاول تشاترجي التخلص من مثل هذا النموذج الموهن عن طريق تعيين عمليات التبادل السياسي والآيديولوجي في إنشاء القومية الهندية ـ بتعريف ما يدعوه "بالمنخل الآيديولوجي" الذي صفى القوميون من خلاله الأفكار الأوروبية.

إنه يقوم بهذا عن طريق التمييز بين القومية كحركة سياسية تتحدى الدولة الاستعمارية، والقومية كبناء ثقافي يساعد المستعْمَرَين على تحديد موضع اختلافهم واستقلالهم. فالأولى مشتقة بينما الثانية تمتص طاقاتها من مصادر أخرى. ويبين تشاترجي أن تواريخ القومية الهندية الرسمية تطابق نظرية أندرسون. يخبروننا أن "القومية الحقيقية" بدأت في عام 1885 بتشكيل المجلس القومي الهندي بعد فترة من "الإصلاحات الاجتماعية" عندما "بدأ التنوير الاستعماري تحديث عادات

ومؤسسات مجتمع تقليدي"...، لكن مثل هذه التواريخ تعتقد مخطئة أن القومية هي فقط حركة سياسية. بدلاً عن ذلك، يدعي أن القومية المعادية للاستعمار تحاول، وذلك قبل أن تطلق نفسها ضد الدولة الاستعمارية بفترة طويلة، أن تخلق سيادتها الخاصة في داخل مجتمع الاستعمار". وهي تقوم بذلك عن طريق تقسيم العالم إلى مجال مادي خارجي يتألف من الاقتصاد، ومن الحكم، والعلم والتكنولوجيا، ونطاق روحي جواني من الثقافة (يضم الدين، والعادات، والأسرة). وتفوق الغرب المادي أمر مسلم به، بينما يتم الزعم في أن العالم الروحي هو جوهر الثقافة القومية، وهو أمر ينبغي حمايته والدفاع عنه. وكلما ازداد تقليد الشعوب المستعْمَرَة لمهارات الغرب في المجال الأول، كلما ازدادت الحاجة لحماية المجال الثاني. ويوضح تشاترجي أن هذا المجال الثاني متروك دون تبديل:

> في الحقيقة تطلق القومية هنا أقوى مشروع لها وأكثرها ابتكاراً وأهمها من الناحية التاريخية يتمثل في صياغة ثقافة قومية حديثة، وليست مع هذا غربية. فإذا كانت الأمة مجتمعاً متخيلاً، إذاً هنا يكون وجودها. وفي مجالها الرئيسي والحقيقي هذا تكون الأمة مستقلة منذ البداية، حتى وإن كانت الدولة في أيدي القوى المستعْمِرة. إن دينامية هذا المشروع التاريخي مفقودة تماماً في التواريخ التقليدية التي تبدأ فيها قصة القومية بالصراع من أجل السلطة السياسية.
> *(1993: 6-7)*

وهكذا لا تصاغ القومية المعارضة للاستعمار حسب تقليد بسيط، بل أيضاً عن طريق تحديد اختلافها عن الأفكار الغربية في التحرر والحرية والكرامة الإنسانية. ويدعي تشاترجي أنه في كل أرجاء آسيا وأفريقيا عملت القوميات المعادية للاستعمار في مثل هذه الصيغة من العالم المقسم وخلالها.

وفي الوضع الاستعماري فإن تطور "رأسمالية الطباعة" وبناء اللغات القومية اتخذ أيضاً شكلاً مختلفاً. ففي الهند على سبيل المثال تم تدريب وتعليم المثقفين المستعْمَرين بلغة المستعْمِر، إلا أنهم أكدوا أيضاً مطالبتهم بلغاتهم الأم، إذ أنشأوا الأجهزة لنشرها وتحديثها. وهكذا:

> بدأت طبقة المثقفين ثنائية اللغة في التفكير بلغتها الخاصة كجزء من ذلك المجال الجواني للهوية الثقافية، التي يجب أن يبقى الدخيل الاستعماري خارجها؛ ولذلك أصبحت اللغة مجالاً على الأمة أن تعلن استقلاليته أولاً ثم تحوله كي تجعله متناسباً مع العالم الحديث.
>
> (تشاترجي 1993: 7)

لذلك، وبالرغم من تعلمهم حسب الطريقة الغربية، وبالرغم من اتصافهم بصفات إنجليزية، فإن المثقفين حاولوا أيضاً بحماس أن يخلقوا من خلال المسرح والروايات والفن مجالاً فنياً يكون هندياً بصورة متميزة. وكانت لهم الريادة أيضاً في إنشاء مؤسسات تربوية تكون متميزة عن تلك المؤسسات التي يديرها المنصّرون والدولة الاستعمارية. لقد سمح للنساء الذهاب إلى مثل هذه المدارس، وذلك لأن الأسرة والنساء وُضعوا بقوة في داخل المجال الجواني الذي كان ينبغي أن يبقى خارج سيطرة السلطة الاستعمارية.

ومع أن نظرية تشاترجي تعتمد على دراسة البنغال، فإنها تساعدنا في التفكير حول مركزية "الثقافة" والنوع gender بالنسبة لأنواع الخطابات القومية. ففي جنوب أفريقيا على سبيل المثال كانت الأسرة أساسية في تكوين القومية الأفريقانية* (هوفمير 1987). هنا أيضاً "تم النظر إلى الرجل الأبيض على أنه يجسد القوة الاقتصادية والسياسية لشعب الفولك Volk بينما كانت النسوة حاميات التراث والرسالة الروحية والأخلاقية للفولك (دون أن يدفع لهن شيء) (ماكلنتوك 1995: 277). وهذا يساعد كذلك في توضيح أن القوميات المعادية للاستعمار أكدت بإصرار كبير اختلافها عن الأسياد الإمبرياليين. وكما ناقشنا سابقاً، استعمل النسوة في الوضع الاستعماري كعلامات مهمة لهذا الاختلاف الثقافي. اعتبر المستعمرون موقعهم في داخل الأسرة والممارسات الدينية في الهند والجزائر وجنوب أفريقيا وبلدان مستعْمَرة أخرى لا حصر لها إشارة إلى ثقافة فاسدة. وهكذا أضحى "إصلاح" وضع المرأة أمراً رئيسياً لدى الحكم الاستعماري. فاعتبر القوميون هذا تدخلاً استعمارياً، وردوا على ذلك عن طريق البدء بإصلاحاتهم الخاصة مدعين أنهم وحدهم يملكون

---

* دلالة على سكان جنوب أفريقيا المنحدرين من أصل أوروبي، (المترجم).

الحق في التدخل بتلك المسائل. ونتج عن مثل هذه الطرق إصلاح جزئي وإعادة سبك، وأحياناً قوّت الممارسات الأبوية الأصلية. ففي الهند طُرحت صورة "المرأة الجديدة" وبنية الأسرة الجديدة التي تختلف عن كل من النسخ التقليدية والغربية كغايات قومية، وهو نموذج ظاهر أيضاً في أوضاع استعمارية أخرى.

تحتوي مقالة فرانتز فانون "الجزائر حاسرة" نقاشاً آسراً حول صياغة المرأة القومية. يقول فانون إن القوانين الاستعمارية الفرنسية حددت المرأة الجزائرية والعلاقات الأسرية بالموقع المهم لهجومهم على الثقافة المحلية:

> إذا كنا نريد تدمير بنية المجتمع الجزائري وقدرته على المقاومة، علينا في البداية أن ننتصر على المرأة، علينا أن نذهب ونجدها خلف الحجاب حيث تخبئ نفسها في البيوت وحيث يحفظها الرجال من الأعين. ووفقاً لذلك اعتبر وضع المرأة هدفاً للفعل. أخذت الإدارة المهيمنة بصورة مهيبة على عاتقها الدفاع عن هذه المرأة وصوّرتها مهانة، ومحجوزة، ومتوحدة... وقد حولها الرجل الجزائري إلى موضوع ملغي وجامد لا يتمتع بصفات إنسانية.... بعد أن تم افتراض أن المرأة شكلت محور المجتمع الجزائري، بُذلت كل الجهود للوصول إلى السيطرة عليها.
>
> *(1965: 37-38)*

يصبح كشف حجاب المرأة العربية هوساً لدى المستعْمِرين. ويصبح الحجاب رمزاً للإحباط الاستعماري لأنه يسمح للمرأة بالتحديق في العالم بينما يحميها من العيون الفضولية. "وهكذا فإن اغتصاب المرأة الجزائرية في أحلام الأوروبيين يسبقه دوماً تمزيق للحجاب". (1965: 44). ويصبح النضال الاستعماري نوعاً من الحرب ضد الحجاب، ذلك أنه "في هجوم المستعْمِرْ ضد الحجاب، يقابلة المستعْمَرْ بعقيدة الحجاب". إن مطابقة المستعْمِرْ للمرأة مع الجزائر إذاً "كان له أثر في تقوية نماذج السلوك التقليدية".

ويتابع فانون ليصف كيف أن حركة المقاومة طلبت من المرأة الجزائرية القومية أن تغطي وتكشف ذاتها في قضيتها. لقد طلب منها في البداية أن تؤورب (تجعل من

ذاتها أوروبية) نفسها لتخترق الأجزاء الأوروبية في المدينة، لأن حكومة الاستعمار ظنت أن النساء المتغربات لن يكن جزءاً من المقاومة. كان على المرأة الجزائرية أن تقولب جسدها ليكون "عارياً" ومدققاً، كان عليها أن تتحرك "كسمكة في المياه الغربية" بينما "تحمل المسدسات والقنابل اليدوية ومئات الهويات المزيفة والقنابل". لكن مثل هذه المرأة لا يكشف حجابها بأمر أوروبا، إذاً فهي لا ترمز إلى فقدان الهوية الثقافية بل إلى صياغة ذات قومية جديدة. ويصف فانون كيف أن هذه المرأة ينظر إليها قريب أو صديق، وكيف أن عدة تقارير تصل والدها: "خلعت زهرة أو فاطمة حجابها، وهي تمشي مثل الـ... يا إلهي، احفظنا!". لكن معارضيه سيذوبون في وجه "صمود" المرأة الشابة "والتزامها" وفي غضون وقت قصير "ستقتفي خطواتها الأسرة بكاملها، حتى الأب الجزائري، مصدر السلطة لكل الأشياء، وموجد كل قيمة، ويصبحون ملتزمين بالجزائر الجديدة" (1965: 60). وفي غضون سنوات قليلة عندما فهمت دولة الاستعمار أن ليس كل النساء الحاسرات كن بعيدات عن القوميين، صدرت الأوامر للمرأة الجزائرية بارتداء الحجاب ثانية:

> انتفخ جسد المرأة الجزائرية الآن، بينما بُري في مرحلة أولية. وفي حين كان على الجسد في فترة سابقة أن يُجعل نحيلاً ومنضبطاً ليكون جذاباً ومغرياً، كان ينبغي أن يُهرس الآن ويفقد شكله لدرجة أن يصبح مضحكاً. هذه هي المرحلة التي أخذت فيها المرأة على عاتقها حمل القنابل، والقنابل اليدوية وأمشاط ذخيرة البنادق... وبصورة عفوية ودون أن يُطلب منها ذلك، قامت النسوة الجزائريات اللاتي خلعن الحجاب منذ زمن طويل بارتدائه ثانية، مؤكدات أنه لم يكن صحيحاً أن المرأة حررت ذاتها بدعوة من فرنسا والجنرال ديغول.
>
> *(62 :1965)*

لكن إذا اعتُبر فضاء أو مجال ما كالنوع gender جوانياً بالنسبة للثقافة القومية، فلا يمكن مخاطبة مثل هذا المجال سوى أنه قومي. لذلك فإن فانون، كما توضح فيلاشيني كوبان، مهتم بالنساء الجزائريات وغيرهن من النساء الملونات فقط للدرجة التي يكنّ فيها مفيدات في مناقشة الأمة.

> النوع والأمة تفعلان أكثر من مجرد التداخل في تحليل فانون، إذ الأمة تضّف النوع. ويبدو أن النوع يمثل، في خطة فانون خصوصية يجب أن تتم ترجمتها بأقصى سرعة ممكنة إلى الوحدة الاستراتيجية الشمولية للثقافة الثورية والأمة الجديدة.
>
> *(1996: 193-194)*

وهكذا أيضاً تتبنى القومية الهندية مسألة المرأة ثم تضرب بها عرض الحائط، اعتماداً على مقتضيات اللحظة، كما سنناقش بشيء من التفصيل في قسم لاحق.

لذلك يصبح التأكيد على جوهر روحي مجنسن gendered أو داخلي هو موقع بناء الهويات القومية عبر نطاق سياسي عريض أو أيديولوجي معادٍ للاستعمار. المجتمعات التي تتخيلها القومية المعادية للاستعمار تثير في الغالب تاريخاً مشتركاً أو جوهراً ثقافياً يعتبر مرادفاً لهوية دينية أو عرقية. أعلن غاندي أن العدو ليس البريطانيين بل كل المجتمع الصناعي الحديث. ومع أن هذه الفكرة لم تصُغها نزعة أهلية بسيطة واتكلت على الانتقادات الرومانسية للصناعة، ومع ذلك فقد استثارت فكرة شرقية معادية للمادية تتمثل في الروحانية والتعالي. أما جواهر لال نهرو المختلف جداً عن غاندي في خصائصه الإنجليزية وإيمانه بالاشتراكية والحداثة وعلم الغرب فكان صريحاً بصورة عاطفية فيما يتعلق "بفكرة الهند" التي كانت قد تشكلت مع فجر الحضارة واستمرت على مدى آلاف السنين. اقترح نهرو أن مثل هذه الفكرة قد تبدلت خلال العصور لكنها بقيت متشبثة ببعض أسسها الأصلية. ويمكننا أن نجد أمثلة أخرى لإحياء الماضي في قوميات أفريقية وعربية، وعدد آخر من القوميات الأخرى. مثل هذه العودة إلى الوراء هي في الحقيقة حديثة تماماً في حد ذاتها إذ إنها نتاج حاجة حاضرة تعيد تشكيل الماضي لا مجرد أن تستثيره.

وتشكل "الذاكرة" القومية أو بالأحرى الذاكرة التي تخلق هوية قومية موضوع مقالة إيرنست رينان سنة 1882 بعنوان "ما هي الأمة؟" التي لا تزال نصاً تأسيسياً حول الموضوع. "الأمة روح ومبدأ روحي" يقول رينان، ومن بين جميع عقائدها "فإن عقيدة السلف هي أكثرها شرعية، لأن الأسلاف هم الذين جعلونا على ما نحن عليه. الماضي البطولي، والرجال العظماء، والمجد... هذا هو رأس المال الاجتماعي الذي يبني عليه المرء فكرة قومية" (1990: 19). ويؤكد رينان أيضاً أن "النسيان...

عامل مهم في خلق الأمة" (1990: 11 التأكيد من عندي). وهكذا فإن صياغة فكرة انجماع ماضوي موحَّد تقتضي اختياراً حذراً من تواريخ متعددة. ومع أن رينان أوروبي التمركز بتصميم في ما يركز عليه، فإن فكرته القائلة إنه حيث "ينصب الاهتمام على الذكريات القومية، فإن الآلام والأحزان تكون أكثر قيمة من الانتصارات، لأنها تفرض واجبات وتتطلب جهداً مشتركاً" صحيحة فيما يتعلق بوضع الاستعمار إذ لا يفتأ القوميون يستثيرون تاريخاً أو تراثات عظيمة ما قبل استعمارية (يرمز إليها "بالثقافة" الأسرة، واللغة، والدين، والنساء) كان قد داس عليها الغازي.

تشترك القومية في عملية معقدة من الطعن في نسخ الماضي التي أوجدها المستعْمِر إضافة إلى أخذها والاستيلاء عليها. لقد اتهم أنتوني آبيا القوميين في أفريقيا بتحويل "الهويات المتخيَّلة التي كانت أوروبا قد أخضعتنا لها إلى حقيقة" (1996: 150). الأهليون هم من حزب الغرب دون أن يدرون، وفي الحقيقة "بعض الأشياء... أقل أهلية من الأهلانية في أشكالها الحالية" (1991: 145- 146). إن كتاب إيريك هوبزبوم وتيرينس رينجر الشهير جداً **اختراع التراث** قد وثق في وقت مبكر كيف أن عدداً من "التراثات" ليست تراثية مطلقاً، لكنها تخترع باستمرار ويعاد اختراعها بواسطة المستعمرين إضافة إلى القوميين الذين يشتبكون مع اختلاقات بعضهم بعضاً من أجل توكيد السلطة أو تحديها. بالطبع لم يخترع المستعمِرُون التراث فحسب، بل اخترعوا أمما بذاتها في أجزاء عديدة من العالم الخاضع للاستعمار. تلك الأمم الفتية غيرت المفاهيم السابقة للمجتمع أو للماضي. ففي رواندا على سبيل المثال مع بداية الحكم الاستعماري:

> اكتسبت "التوتسي" و "الهوتو" فقط في القلب المركزي لملكة رواندا معنى اجتماعياً شاملاً كنعتين مصحوبين بالسيطرة والخضوع على التوالي. وفي المحيط الخارجي لهذه الدولة المتدة، حيث تسود علاقات رديفة تتمتع بحرية أكبر يظهر دليل التراث الشفوي أن "التوتسية" و "الهوتوية" كانا مفهومين أكثر انتشاراً بكثير. لقد امتصت دولة الاستعمار آيديولوجية السيطرة لحكومة رواندا المركزية ودونت قوانينها وعقلنتها ثم بسطتها في كل أنحاء المنطقة. أما نتائج

> **هذا الأمر فيظهرها اليوم الاختلاف المربك بين "الكيجا" في جنوب غرب أوغندا وأولئك الذين يوسمون "بالهوتو" عبر الحدود في رواندا؛ وقبل قرن مضى من الزمن لم يكن هناك فارقاً له معنى من حيث الهوية والثقافة واللغة.**
>
> **(يونج 1994: 227-228)**

تلك الهويات الجديدة غالباً ما تم الاستيلاء عليها لأهداف معادية للاستعمار: وهكذا منحت القوميات العربية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وحدات الأرض التي أوجدها الاستعمار معناها الخاص للمجتمع والأمة وذلك من خلال الاعتماد على أساطير أصل العرب أو العصر الذهبي الإسلامي للخلفاء، مع أن بعض القوميين العرب الأوائل كانوا مسيحيين. وكما يقول ديبيش تشاكرابارتي لقد أنجزت الإمبريالية الأوروبية وقوميات العالم الثالث معاً "تعميم الدولة القومية كأكثر شكل مرغوب فيه من أشكال المجتمع السياسي" (1992: 19).

ولقد أصرت بينيتا باري ونيل الزارس، من بين نقاد ما بعد استعماريين آخرين، أن من المهم أن نتذكر ونعترف بالقدرة والجاذبية الهائلة للقومية المعادية للاستعمار. وأن من الغباء إنكار هذا. بيد أن هجوم القومية الأصلي المعادي للاستعمار لا ينبغي الاحتفاء به بأن ننسى إقصاءاتها. القومية ذاتها تدعونا إلى تجاهل تلك الإقصاءات. ولأن القومية أيديولوجية معارضة وأيديولوجية دولة فهي تدعي أنها تضم "كل" الناس، الناس العاديين، وذلك للإشادة بالتنوع والتحدث عن "كامل" المجتمع المتخيَّل. ولذلك يحاجج بينيدكت أندرسون أنه "بغض النظر عن الظلم والاستغلال الذي ربما يسود في كل حالة، فإن الأمة ينظر إليها دوماً على أنها رفاقية أفقية" (1991: 6-7) بيد أن عدداً من النقاد قد اقترحوا أن كتاب **مجتمعات متخيلة** يلتفت كثيراً إلى من هم مشمولون في المجتمعات بحيث يفشل في الاهتمام بأولئك الذين استثنوا أو هُمِّشوا كالنساء أو الطبقات الدنيا أو الأعراق أو الطبقة المتحجرة. إن "التآخي" الذي يمثل الأمة لا يضمهم جميعاً بوضوح كمتساويين. فقومية الكريول، على سبيل المثال، التي يعتبرها أندرسون أساسية، صيغت بالعمل في خلال هرميات النوع gender والطبقة القائمة وتمثلها (سكورسكي 1994). وتختلف أشكال التهميش في أثناء تشكيل مجتمعات قومية متنوعة، فالنساء على سبيل المثال ربما

يكنَّ مستثنيات علناً من حق المواطنة كما في فرنسا أثناء حكم نابليون، أو يكنَّ مدعوات لتجسيد الأمة ولكن بطرق تدعم خضوعهن كما حصل في أثناء حركة سواديشي في الهند. تلك الإقصاءات تكون مفروضة أحياناً، لكنها تُكتسب "بموافقة" الناس. إن سلطة القومية وجاذبيتها المستمرة تكمن تماماً في قدرتها على الحديث بنجاح باسم جميع السكان. ومن المهم في هذا السياق أن العديد من القادة القوميين يقدمون سير حياتهم رموزاً لميلاد أمتهم وتمثيلاً لها: السيرة الذاتية لجواهر لال نهرو، وسيرة ذاتية لكوامي نكروما وزامبيا ستنال حريتها لكينيث كاوندا (انظر بويمر 1995: 192).

وحينما يتم الاحتفاظ بالفكر القومي عقيدة رسمية لدولة ما بعد الاستعمار، فإن إقصاءاتها تتم عبر النظم القانونية والتربوية، وغالباً ما تكون مجرد صورة مطابقة لإقصاءات الاستعمار. إن الحركات النسوية، ونضالات الفلاحين أو الطبقة المتحجرة، والانشقاق المبني على الطبقة في أثناء الحكم الاستعماري وبعده تسمح لنا أحياناً (وليس دائماً) اكتشاف المسافة بين بلاغة الدولة القومية وواقعها. ولقد تضاعف في السنوات الأخيرة الجهد المبذول عبر فروع المعرفة للكشف عن تواريخ وموقف الناس الذين أقصتهم المشاريع القومية. لقد حاولت "التواريخ من الأسفل" نقل قصص أخرى للنضال والثورة إضافة إلى ربطها بروايات القومية وفكفكة الاستعمار. وتأتي في هذا السياق وثيقة راناجيت جوها **Ranajit Guha** المهمة "حول بعض الأوجه التأريخية للهند الاستعمارية" التي أعلنت برنامجاً تنقيحياً لمجلدات دراسات التابع حول تاريخ الهند (إذ أصبح هذا البرنامج الآن عظيم التأثير). اتهمت هذه الوثيقة التأريخية السيطرة القومية الهندية بإغفال "الطبقات التابعة، والمجموعات التي تشكل سواد السكان العاملين، والطبقات الوسطى في المدينة والريف ـ أي الناس". دشنت مقالة جوها الاستخدام المنتشر لمصطلح "التابع" في دراسات ما بعد الاستعمار الذي عرَّفه بأنه "الفارق الديموغرافي بين سكان الهند إجمالاً وكل أولئك الذين قد عرفنَّاهم بالنخبة". تشكلت النخبة من "مجموعات مسيطرة سواء كانت أجنبية أو أصلانية ـ الأجنبية تضم موظفي حكومة الاستعمار البريطانيين، والصناعيين والتجار والممولين والزراعيين وملاك الأراضي والمنصرين الأجانب، وينقسم الأصلانيون إلى أولئك الذين عملوا على "مستوى عموم الهند" أي "أكبر زعماء الإقطاع، وأهم ممثلي البرجوازية التجارية والصناعية والأعضاء المحليين

في أعلى مستويات البيرقراطية" وأولئك الذين عملوا على "المستويات المحلية والإقليمية"، إما "كأعضاء في مجموعات عموم الهند المسيطرة" أو "إن كانوا اجتماعياً أقل" أولئك الذين "ما زالوا يعملون لمصلحة الفئات المهيمنة وليس في مصالح تتمشى حقيقة مع حياتهم هم" (1982: 8).

مثل هذا التعريف يطلب منا أن نعيد النظر في التفرع الثنائي الاستعماري. إنه ينقل التقسيم الاجتماعي المهم من ذلك التقسيم بين المستعمِر والمعادي للمستعمر إلى التقسيم بين "النخبة" و "التابعين". هذه النقطة ذاتها عالجها مؤخراً مجلد صغير يتقد حماسة بعنوان لماذا أنا لست هندوسياً وهو كتاب تمت مقارنته بكتاب فانون المعذبون في الأرض. يكتب مؤلفه كانشا إيلايا كأحد أفراد "داليتبهوجان" الذين يعرِّفهم على أنهم "الناس والطبقات التي تؤلف الأغلبية المستغَلة المكبوتة" في الهند (1996: 9 بالعدد اللاتيني). إنه يصف عزلة الطبقات التي أقصتها الهندوسية على أنها "متخلفة" أو "منبوذة"، ليس من مجرد الثقافة الغربية الاستعمارية أو الاستعمارية الجديدة، بل أُبضاً من ثقافة ما بعد الاستعمار "الهندية" المهيمنة (وهذا ما يعكس ثقافة الطبقة العليا الهندوسية ومصالحها).

> ما الفرق بالنسبة إلينا سواء كان عندنا كتاباً مدرسياً انجليزياً يتحدث حول "الفردوس المفقود" أو "الفردوس المردود" لميلتون أو "عطيل" أو "مكبث" لشكسبير أو شعر وردزورث حول طبيعة إنجلترا أو كتاباً مدرسياً بلغة تيلوغا يتحدث حول "ميغا سانديشام" لكاليداسا، و "باغفاتام" لبوميرا بوتانا أو "مهابها راثام" لنانايا وتيكانا سوى أن أحدها مكتوب بست وعشرين حرفاً والآخر بخمس وستين حرفاً؟ إننا لا نسهم في مضمون أي من الكتابين، ولا نجد الروايات فيهما تعكس حياتنا. إننا لا نقدر على تعيين خلفيات أُسرنا فيهما. ولا نجد في الكتابين أية كلمات مألوفة لدينا. ولا معنى لأي منهما دون استعمال القاموس. فكيف يكون هناك فرق عندنا سواء كتبت اللغة اليونانية أو اللاتينية بأحرف رومانية أو كانت اللغة السنسكريتية مكتوبة بأحرف التيليغو؟
>
> *(1996: 15)*

وفي وضع قد بدأ فيه اليمين الهندوسي بعنف بتعريف ما هو هندي (ويقوم اليمين بذلك بذكر الغرب والإسلام على أنهما عنصران غريبان يهددان بتلويث الأمة)، يتحدى إيلايا حق هذا اليمين في تمثيل الأعداد الهائلة للطبقات المقهورة أو الحديث عنها وهي التي "قد أقصيت من التاريخ". ونلحظ هنا أهلانية Nativism واضحة، إذ يدافع إيلايا عن ثقافات الداليت Dalit قائلاً إنها إبداعية وديمقراطية وإنسانوية (وحتى نسوية) أكثر من المجتمع الهندوسي، وهذا قريب من الطريقة التي حاجج فيها سيزار بأن كل المجتمعات اللاغربية كانت أرفع مكانة من المجتمعات الأوروبية. لكن الخط بين الظالم والمظلوم رسمته الطبقة وليس الظلم الاستعماري. ولذلك إذا "هللنا مرتين للأهلانية" أو القومية واحتفلنا "بالخطاب المضاد"، كما تقترح علينا بينيتا باري أن نفعل، فعلينا أن نقوم بهذا الأمر ونحن نعلم أن "الأهلانية" ذاتها ليست ظاهرة موحَّدة.

إن الرؤى المتنافسة للأمة نادراً ما قامت بتمثيل المعذبين في الأرض. لكن راناجيت جوها يزعم أن القومية لا يمكن فهمها ببساطة دون تحديد الكيفية التي ساهمت بها الفئات التابعة، ليس حسب وصية القادة القوميين ولكن "هم بإرادتهم، أي، بصورة مستقلة عن النخبة". لم تكن سياسة التابعين والنخبة محددة بوضوح، ولم تكن متشابهة أيضاً، ويمكن فهم الفارق بينهما بما يسميه جوها "فشل البرجوازية الهندية في الحديث بلسان الأمة. ووجدت مساحات واسعة في حياة وإدراك الشعب لم تدمج أبداً في هيمنتهم" (1982: 5- 6). وهكذا فإن الملايين التي ساهمت في المشروع القومي كانت في الوقت ذاته مستثناه من قِبله ومقاومةً له. فماذا كانت برامجهم إذاً ومقاوماتهم وعلاقتهم بمجتمعات الاستعمار وما بعد الاستعمار؟ كيف يمكن استردادهم؟ سنعود إلى مثل هذه الأسئلة في القسم المخصص لحديث التابعين. ولكن علينا أن نلحظ أن استعادة وجهة نظر "الشعب" لا تعبر بالضرورة عن تعاطفات راديكالية لمؤرخ. يتعقب كل من بيليندا بوزولي وبيتر ديليوس عمل التاريخ الشفوي الريادي في جنوب أفريقيا إلى أن يصلا إلى المؤرخين التحرريين دبليو. م. ماكميلان و سي. دبليو دي كيويت اللذان حاججا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين أن على التاريخ التحدث عن حيوات الناس العاديين اليومية وذلك لدعم محاججتهما بأن "أشكال العنصرية المعاصرة كانت تضرب في جذورها في عالم ما قبل الصناعة وأن الإمبريالية كانت قوة خيِّرة".

أما اليوم فالتواريخ "من الأسفل" ملتزمة ليس بتعرية الاستعمار فحسب، بل باقتفاء أثر "كيف تم جذب الشعوب المستعمَرة إلى المجتمع الرأسمالي، وكيف قاومت هذه الشعوب الاندماج، تاركة بصماتها على الشكل الذي أخذته المقولات "الكبرى" للطبقة والعرق والدولة" (بوزولي وديليوس 1990: 34).

في مثل هذه التواريخ النزابطية، تنشأ القومية كقوة أوسع، وفي الوقت نفسه أكثر محدودية من روايتها الخاصة. أوسع لأنه كما يظهر في وصف شاهد أمين Shahid Amin الآسر لحادث فريد بالغ الأهمية في نضال الهند من أجل الاستقلال، فإن القومية يخلقها الشعب والروايات والرؤى التي تتجاوز تخيلاتها، وأكثر محدودية لأنها حينما توضع في هذا السياق الأوسع فإن مجالها وطموحاتها ومداها تظهر مقيدة بشدة. إن كتاب أمين الحدث والاستعارة والذاكرة يعيد قص حكاية تشاوري تشاورا، وهو المكان الذي قام فيه "حشد" غاضب من الناس بحرق اثنين وثلاثين رجلاً من رجال الشرطة في شهر فبراير (شباط) 1922، مما دفع المهاتما غاندي إلى تعليق النضال ضد البريطانيين، وليصبح الحدث ذاته "أعظم حكاية منسية في التاريخ الهندي الحديث" يقرأ فقط "كاستعارة، كصورة بيانية لكل طرق العنف الفلاحي الذي ليس له قيود، وخصوصاً فيما يتعارض مع الجموع المنظمة التي لجأت إلى اللاعنف" (الساتيا غراها) (أمين 1995: 3). ولأن كلا القوميين والإمبرياليين نظرا إلى الفلاحين الهائجين على أنهم مجرمون، فقد تم تجاهل هؤلاء الفلاحين تماماً في التواريخ التالية كفاعلين مهمين في هذه الدراما المحلية وفي النضال القومي الأشمل. وبإعادة قراءة الأرشيفات، وإعادة بناء الذاكرات المحلية للحدث إضافة إلى التاريخ الثقافي المحلي يحاول أمين أن يدمج "قومية الفلاحين" إلى حركة غاندي. ومع أن الكتاب له بنية "من فَعَلَها" المثيرة، لكنه يبتعد بالمرء عن وجهات النظر القانونية / القومية "للجريمة" ويطلب منا أن نعيد فحص آيديولوجيات وثقافات الفلاحين الذين جعلوا من غاندي مهاتما، ومع ذلك كانوا بعيدين عن تمثيله لهم.

إذاً، فالأمم مجتمعات لم تخلق بمجرد صياغة بعض الروابط، بل بواسطة كسر روابط أخرى ورفضها، وليس بمجرد استثارة وتذكر نسخٍ معينة للماضي، بل التأكد من أن تواريخ أخرى منسية أو مكبوتة. فقط أوجه مختارة من قصة تشاوري تشاورا يمكن تذكرها لكن ما هو منسي يتساوى من حيث الضرورة مع ما هو متذكر بالنسبة للتصورات القومية، وصياغة هند جديدة وقصص صراعها ضد الاستعمار. مثل هذه

المختارات تكفل أن تقسيم الهند سنة 1947 ممحي عملياً من الذاكرة الرسمية والذاكرة الجمعية الأوسع كذلك، أو أن ذاكرتها على الأقل يندر الإفصاح عنها في أي من الدول القومية (بانجلادش أو الباكستان أو الهند) التي أنتجها التقطيع الاستعماري لشبه القارة. لقد ركز هذا الجزء على أمور تتعلق بالهند لأن بعض الكتابات الأساسية ركزت على تلك المواضيع (مثل مجلدات دراسات التابع) في الهند، ولكن نماذج شبيهة من التذكر والقمع تقبع في قلب كل "مجتمع" قومي تقريباً.

وإذ نتأمل المسافة بين الأمة والشعب إضافة إلى قوة القومية الهائلة، تكتسب كتابات أميلكار كابرال مصداقية خاصة. فكابرال الذي كان يشغل منصب الأمين العام للحزب الأفريقي لاستقلال غينيا وجزر الكاب فيرد، التزم بفكرة صياغة ثقافة قومية، والتزم كذلك بفكرة أن "الحركة ينبغي أن تكون قادرة على الحفاظ على القيم الثقافية الإيجابية لكل مجموعة اجتماعية واضحة المعالم، ولكل فئة، وأن تحقق احتشاد تلك القيم في خدمة النضال مانحة له بعداً جديداً هو البعد القومي" (1994: 59). إن الصعوبة في خلق ثقافات قومية ربما تحفظ وتغذي الاختلافات الداخلية، سواء كان في أمم "حواضرية" أو أمم "العالم الثالث"، قد أصبحت مسألة رئيسية في زماننا. ويذكرنا تأكيد كابرال بأنه "لا توجد ثقافة كاملة متكاملة، وأن الثقافة كالتاريخ هي ظاهرة متطورة متسعة" (1994: 61). يذكرنا أن الأمم كالمجتمعات الأخرى ليست وراء التاريخ في معالمها أو جاذبيتها، لكنها يعاد تصورها باستمرار.

الأدب و"الأمة"

لقد شوّهت سمعة القومية الأوروبية على مدى القرن العشرين وذلك بسبب ارتباطها بالفاشية والاستعمار. في الوقت نفسه أصبحت نظيرتها في العالم الثالث شرعية لأنه تمت قراءتها على أنها مرادفة لمناهضة الاستعمار. وفي الخطاب الأوروبي أو الأمريكي السائد والمعاصر غالباً ما تعتبر القومية "مشكلة" مقصورة على "العالم الثالث" (ولهذا السبب فهي دائماً تقريباً تعني أصولية دينية (تتعلق بالأسلاف وتعصب أعمى). حتى في كتابات الأكاديميين الغربيين المتحررين يوجد مساواة

اختزالية للقومية مع العالم الثالث. لذلك ينتقد إعجاز أحمد مقالة فريدريك جيمسون الشهيرة "أدب العالم الثالث في عصر رأسمال تعدد القوميات" لاقتراحه أن "قومية معينة تكون رئيسية في العالم الثالث" حيث أن "قص الحكاية الفردية والتجربة الشخصية لن تتم دون أن تقتضي في النهاية القص الشاق الكامل للتجربة الجمعية ذاتها" (جيمسون 1986: 85 - 86). كيف يمكن اختزال ثقافات مختلفة واسعة، وتواريخ، وروايات إلى نموذج رسمي فريد؟ يوضح أحمد أن مثل هذا التعميم يعتمد على نظرية العوالم الثلاثة التي يعرِّف بموجبها العالمين "الأول والثاني" في ضوء نظم الإنتاج فيهما (أي الرأسمالية والاشتراكية) ويعرِّف "العالم الثالث" في ضوء تجربته مع "ظواهر مدخلة خارجياً" (الاستعمار):

> إذا كان هذا "العالم الثالث" يتشكل "بتجربة" فريدة "هي تجربة الاستعمار والإمبريالية"، وإذا كانت الاستجابة الوحيدة الممكنة هي استجابة قومية، فماذا يكون أكثر إلحاحاً، ليقُصَّ، من هذه "التجربة"؟... لأنه إذا كانت المجتمعات هنا لا تعرَّف من خلال علاقات الانتاج بل من خلال علاقات السيطرة الدولية، وإذا كانت هذه المجتمعات معلقة إلى الأبد خارج مجال الصراع بين الرأسمالية (العالم الأول) والاشتراكية (العالم الثاني)، وإذا كانت القوة المحفزة للتاريخ هنا ليست التشكل الطبقي أو النضال الطبقي ولا تعدديات أنواع الصراع المتشابكة التي تعتمد على الطبقة والنوع، والأمة، والعرق، والمنطقة.. الخ، بل "التجربة" الأحادية للقهر القومي... إذاً فماذا يمكن للمرء قصّه سوى ذلك القهر القومي؟ إننا جميعاً من الناحية السياسية كاليبان* ....
>
> *(أحمد 1987: 20)*

إن مساءلة أحمد للأسس النظرية والسياسية لمصطلح "العالم الثالث" واحتجاجه ضد مجانسة آداب مساحات واسعة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أمور تفرض

* كاليبان كما يذكر القارئ الكريم هو أحد شخصيات مسرحية العاصفة لشكسبير (المترجم).

ذاتها بالقوة. ولكن بينما يقصد أحمد أن الحديث عن "القهر القومي" معناه بالضرورة التركيز على التجربة الاستعمارية على حساب مسائل مثل "التشكيل الطبقي" أو "تعدديات أنواع الصراع المتشابكة"، فإن تلك المسائل في الحقيقة ليست مسائل تحتاج أن توازن مع بعضها البعض. لقد رأينا كيف نشأت الأمة كموقع أصيبت عليه تلك الصراعات الطبقية، والنوعية gender، والفئوية، والإقليمية، واللغوية - بالإرهاق. وكما لاحظت مقولة راناجيت جوها فيما يتعلق بمشروع دراسات التابع (المذكورة أعلاه)، فإن فشل الدولة القومية ما بعد الاستعمار يمكن فهمه فقط من خلال النظر إلى الطبقة، والمنظمة، والنوع وتشكلات اجتماعية أخرى وتوترات في البلدان التي كانت مستعمَرة. وهكذا فإن طرح السؤال كاختيار بين وصف للسيطرة الاستعمارية وتشكل الأمة من جهة، وتحليل لأساليب الإنتاج أو الديناميات الداخلية من جهة أخرى هو بحد ذاته اختزالي.

أخيراً وبالرغم من الأخطاء في تصوره، هل يكون جيمسون مخطئاً تماماً أن يقترح أن "قومية معينة" مهمة لفهم مجتمعات ما بعد الاستعمار؟ تقترح مقالة تيموثي برينان "التوق القومي إلى الشكل" أن عبء أسلوب واحد من الكتابة نابع مما يُدعى بالعالم الثالث كان يتمثل بانتقاد "كل الإيحاءات الشمولية للدولة القومية، وكشف التطرفات التي قد خلقتها الدولة القبلْيُة في البلاد، وهي تبحث عن هوية قومية بعد فوات الأوان (1990: 58، 56).

ويقترح برينان أن مثل هذه الكتابة تستغل وتقلب شكل الرواية الأوروبية. فكتّاب أمثال رشدي وفارغاس لوسا "متوازيين تماماً في جعل مركزية تشكل الأمة مدار البحث بينما يقومان في الوقت نفسه بإزالة الخرافات الأوروبية عنها"، وأن مثل هذه التحديات "أسهل أن توجد في دوائرنا الحواضرية من التحديات الظاهرة، لنَقُل، للكاتب السلفادوري المحتج مانليو أرغويتا أو الهجائيات المتفرقة اللاذعة للكاتب النيجيري أوبي إيجبونا". وبينما تضع هذه الفرضية تلقي "رواية العالم الثالث" في الغرب في داخل الفروقات السياسية والفكرية بين الكتاب، فإن برينان على أية حال يتصور الرواية في البلدان التي كانت ترزح تحت الاستعمار على أنها "الشكل الذي قد أوصلته طبقة صغيرة مثقفة ثقافة أجنبية (مهما كانت أو ملتزمة بها حساسة نحو المصالح السياسية المحلية) إلى جماهير القراء الحواضريين من خلال الترجمة على الأغلب" (1990 : 56). مثل هذا التعريف يترك بالطبع الإنتاج الهائل للأدب

داخل البلدان التي كانت مستعمرة والمكتوب بأقلام أولئك الذين لا "يحملون ثقافة أجنبية"، وحتى غالباً غير متعلمين داخل الجهاز التعليمي الاستعماري - الأدب غير المترجم أو الموزع في الخارج، والذي لا يمكن فهمه على أنه "ثيمات عالم ثالث كما هي مشاهدة من خلال البناء الروائي المعقد للفن الأوروبي السامي" (وهي عبارة برينان الموحية بصورة رائعة عن الروايات التي يناقشها). إنها مسألة تثير بعض الذعر ليس فقط في الدوائر الأكاديمية الغربية بل أيضاً أبعد منها، أن الكتابة في اللغات اللا أوروبية مستثناة أو مهمشة - آخر مثل على ذلك تأكيد سلمان رشدي العنيف على صفحات نيو يوركر أنَّ الكتابة في الهند في اللغة الإنجليزية "تشكل كماً أقوى وأكثر أهمية مما تم إنتاجه من اللغات الثماني عشرة "المعترف بها" في البلاد (1997: 50)!

يؤكد نيل لازارس ربط جيمسون بين الأمة ومجتمعات "العالم الثالث" على أساس أنه:

> فقط على أرضية الأمة يمكن صياغة تمفصل بين المذهب العقلي الحواضري والإدراك الشعبي، وهذا بدوره أمر مهم لأنه في عصر الرأسمالية المتعددة القوميات يمكن زعزعة استقرار الإمبريالية فقط على أساس هذا التمفصل الشمولي.
>
> *(1994: 216)*

وحسب رأيه، فإن "الدور المحدد" لمثقفي ما بعد الاستعمار هو "بناء وجهة نظر" قوموية، تحررية، دولية - يمكن من خلالها أن يأخذوا على عاتقهم عبء الحديث عن الإنسانية كلها" (1994: 220).

ويمكن لمثقفي ما بعد الاستعمار أن يكونوا في الحقيقة متشككين حول مثل هذا الأمر وذلك في ضوء تاريخ الإقصاءات الذي صاحب البناءات المبكرة لأمة شمولية. فنضالات نساء ما بعد الاستعمار على سبيل المثال أقل اهتماماً بالحديث باسم كل الشعب من المطالبة بمكانهن الخاص في داخل الدولة القومية. ومن المشكوك فيه أكثر هو فيما إذا كان بناء هوية قومية يمكن أن يكون قاعدة مناسبة لصياغة نضال ضد الإمبريالية. إن دولة ما بعد الاستعمار غالباً ما تستعمل لغة قومية معادية للإمبريالية

وذلك لتدعم سلطتها بينما تقوم بتقديم امتيازات هائلة للمصالح المتعددة القوميات. ثم إنه ليس مجرد الدولة فقط بل أشكالاً سياسية واجتماعية أخرى هي التي تدَّعي لغة "الأمة". فالأصوليون الهندوس في الهند أو الأصوليون المسلمون في إيران حاولوا بشراسة شديدة إعادة بناء هوية قومية على أسس دينية إقصائية وهذا ما ضم دوماً نقداً ساخراً عنيفاً ليس ضد أديان ومجتمعات أخرى فحسب، بل ضد الغرب أيضاً، وغالباً ضد "الإمبريالية". وأخيراً تطالب المنظمات العنصرية أيضاً بالقومية، وكما يذكّرنا إتيان بالليبار "إن خطابَي العرق والأمة ليسا بعيدين كثيراً عن بعضهما أبداً" (1991: 37).

ربما يمكننا أن نفهم بصورة أفضل العلاقة بين كتابة ما بعد الاستعمار والأمة إذا فهمنا أن "الأمة" بحد ذاتها هي مسألة نزاع ونقاش، وموقع تخيلات متنافسة لمصالح أيديولوجية وسياسية مختلفة. وإذا كان الكثير من كتابات ما يسمى "بالعالم الثالث" تعود إلى هذا الموقع فليس على حساب اهتمامات "أخرى" بل تعبيراً عنها - مسائل تتعلق بالنوع، والإثنية، والعرق، والدين، والفئة، واللغة، والقبيلة، والطبقة، والإقليم، والإمبريالية ... الخ. ولئن كان من الإفراط جزئياً الادعاء أن "كل نصوص العالم الثالث" هي أنواع من المجاز حول القومية، فإن باستطاعتنا بالتأكيد أن نرى لم يَصبح بناء "الأمة" والطعن فيها موضوعاً مشحوناً لدى العديد من الكتاب.

فرواية سلمان رشدي الأخيرة، على سبيل المثال، **تنهدة المسلم الأخيرة** تتقلب بين الاحتفاء بالنسخ المتنافسة للأمة الهندية ونقدها. هذه الرواية التي كتبها رشدي بعد مظاهرات الغضب الشعبية التي مزقت مدينة بومباي في يناير (كانون الثاني) 1993 إثر تدمير مسجد بابري على أيدي الأصوليين الهندوس تستثير بشوق رؤيا نهرو في هندٍ حرة هجينة:

> فوق الدين لأنها علمانية، فوق الطبقة لأنها اشتراكية، فوق الطبقة المتحجرة لأنها مثقفة، فوق الكراهية لأنها مُحبة، فوق الانتقام لأنها مسامحة، فوق القبيلة لأنها موحدّة، فوق اللغة لأنها متعددة اللغات، فوق اللون لأنها متعددة الألوان، فوق الفقر لأنها منتصرة عليه، فوق الجهل لأنها متعلمة، فوق الغباء لأنها ذكية....
> *(1995: 51)*

إن أصل المسلم Moor في رواية رشدي يستثير التواريخ المتشابكة لمثل هذه الهجنة. فوالدته تنحدر من أسرة داغاما الكاثوليكية من كوشين وهم من حيث الصنعة تجار فلفل. ووالده إبراهام زوغويبي الذي يستثير أسلافه التواريخ المختلطة للمسلمين واليهود الذين وصلوا إلى ساحل كيرالا مع بداية إقصائهم عن إسبانيا.

> وهكذا علم إبراهام، في يناير (كانون الثاني) 1492، بينما كان كريستوفر كولومبوس يراقب بدهشة واحتقار، أن سلطان غرانادا بوعبدل قد سلم مفاتيح قصر الحمراء، آخر وأعظم حصون المسلمين، للملك الكاثوليكي المنتصر فيرناندو وزوجته الملكة إيزابيلا.... وغادر إلى المنفى مع أمه وأشيائه منهياً بذلك قروناً من إسبانيا المسلمة. وفوق هضبة الدموع وقف ممسكاً بلجام فرسه واستدار ليلقي آخر نظرة على خسارته، على القصر والسهوب الخصبة وعلى كل مجد الأندلس الذي انتهى... الذي تنهد عليه السلطان، وبكى بحرارة....
>
> *(1995: 79-80)*

في رواية رشدي، يهرب كل من اليهود والمسلمين جنوباً، ويتخذ بوعبدل له عشيقة يهودية تسرق تاجه وتنتقل إلى الهند. الإبن الرابع لإبراهام وأورورا يجمع إسلاميتهم Moorishness المضاعفة ويولد أسود اللون، ويتمتع بنمو هائل. إن شخصية المسلم Moor الرئيسية في رواية رشدي والمولود من نسل هجين هو مثل مدينة بومباي:

> مثل المدينة ذاتها، بومباي مدينة أفراحي وأحزاني، ترعرعت حتى أصبحت شاباً ضخماً لطيفاً، وتمددت دون أن أملك الوقت للتخطيط الصحيح، دون أي وقفات كي أتعلم من خبراتي أو أخطائي أو المعاصرين لي، دون أن يكون لدي وقت للتأمل. كيف يمكنني إذاً أن أكون أي شيء سوى مجموعة أشياء مختلطة؟

هذه الشخصية الهجينة تعود في نهاية الرواية إلى إسبانيا، مدفوعة بالجو المجتمعي المتزايد في مدينة بومباي المعاصرة وتموت في إسبانيا، وهي تنظر إلى قصر الحمراء، قلعة أوروبا الحمراء، أخت دلهي وآغرا، وتأمل أن تصحو في زمن أفضل (1995: 433). وهكذا يضع رشدي التصعيد الأخير للأصولية المعادية للمسلمين في الهند، والاتجاه نحو التطهير العرقي والنقاء إلى جانب تواريخها متعددة الثقافات والطبقات. أنواع الوصول من الخارج تعكس أنواع الإبعاد من الداخل:

> مسيحيون أو برتغاليون، ويهود. قرميد صيني يظهر مناظر لا دينية، وسيدات مشاكسات، وتنورات لا ساريات (أثواب ترتديها الهندوسيات) وخدع إسبانية، وتيجان إسلامية... هل يمكن أن تكون هذه هي الهند؟ بهارات ـ ماتا، هندوستان ـ هامارا، هل هذا هو المكان؟ لقد أعلنت الحرب للتو. نهرو وهيئة عموم الهند يطالبون أن على البريطانيين قبول مطلبهم بالاستقلال كشرط مسبق لدعم الهند في المجهود الحربي. أما جينا والعصبة الإسلامية فيرفضون دعم ذلك المطلب. السيد جينا منهمك في الإفصاح عن مفهوم تغيير التاريخ في أنه توجد أمتان في شبه القارة، واحدة هندوسية والأخرى مسلمة....
>
> *(1995: 87)*

لقد مات عطيل شكسبير، الذي يلازم رواية رشدي، وهو يشهد بانقسام مستحيل بين ذاته الأفريقية السوداء "وقناعه" المسيحي الأوروبي. لقد وصف انتحاره كمقتل "تركي حقود يلبس عمامة" ويعمل ضد حكومة البندقية: وهكذا يظهر عطيل من خلال كلماته بأنه المدافع عن الدولة والثائر ضدها في آن واحد، المطّلع والدخيل. يستثير مسلم رشدي نوعاً مختلفاً من الهجنة ـ تاريخاً من الامتزاجات خلق أمماً معقدة هجينة بدأت تضوي تدريجياً "وتُنتهك" (كما قال عطيل عن تصرف التركي ضد البندقية) باسم الأمة.

إذاً تحتفظ رواية رشدي برؤية شمولية للأمة، وترى انحلالها التاريخي إلى كراهية جماعية وعنف. هل الكراهية والعنف نتيجة ضرورية لشمولية الأمة أم صورة زائفة لها؟ وهل يمكن استخدام شمولية الأمة لمقاومة الاستعمالات الجديدة الضيقة

للأمة، أم أن الوقت حان لنبذ مثل هذا التصور القومي جملة؟ تعتمد الإجابات عن مثل هذه الأسئلة بالتأكيد على سياقات محددة. ففي بناء "جنوب أفريقيا جديدة" هذه الأيام، ولغة "أمة قوس قزح" ربما يحمل مجتمع شمولي تماماً شحنة تحررية مع أن لغة مشابهة ربما تكون قد أنهكت قدرته التحررية في مكان آخر. في مقالة مفيدة جداً، توضح روث فرانكنبيرغ ولاتا ماني أنه بينما تتبنى هويات شتاتية متخيلة وحقيقية إطاراً أساسياً في داخل جنوب آسيا الأمريكية، والمجتمعات السوداء ومجتمعات الكاريبي، أو بين الأمريكيين الأفارقة، نجد أنه في أماكن ما بعد استعمارية أخرى كالهند تكون "الدولة القومية" وإقصاءاتها أكثر أهمية بكثير (1996: 357). أخيراً، يعتمد المعنى السياسي أو مركزية الأمة أيضاً على العلاقات التي تربط دولاً قومية بمفردها إلى عمليات العولمة. لأننا كما يذكرنا أنتوني جيدنز، نعيش في عالم قد صاحب فيه "العولمة" السريعة تكاثر قوميات "محلية" أعادت تشكيل معالم الكرة الأرضية الحديثة: "في ظروف العولمة المتسارعة، أصبحت الدولة القومية "أصغر بكثير من أن تستطيع معالجة مشكلات الحياة الكبرى، وأكبر بكثير من مشكلات الحياة الصغرى"، 01994: 182).

القوميات Pan-nationalisms:

لم يساو الفكر المعادي للاستعمار دوماً مفهوم ذاكرة ثقافية / عرقية "مشتركة" أو تجربة مع الأمة ككيان جغرافي أو سياسي متميز. تكتسب "الأمة" ذاتها معنى آخر في كتابات حركة الزنجية Negritude أو فكرة الوحدة الأفريقية، معنى ثقافة مشتركة وذاتية، وجوهر روحي يمتد عبر تقسيمات الأمم ككيانات سياسية. حركة الزنجية (وهي كلمة صاغها آيمي سيزار) تشير إلى كتابات المفكرين السود الناطقين بالفرنسية من أمثال ليوبولد سيدار سنغور (الذي أصبح رئيساً للسنغال المستقل) والشاعر المارتينيكي آيمي سيزار أو بيرنارد بيلين داديه من ساحل العاج. إن فكرة الوحدة الأفريقية تشير عموماً إلى حركة مشابهة في العالم الناطق بالإنجليزية، وهي تضم على العموم كتابات أشخاص سود يعيشون في بريطانيا. كلا هاتين الحركتين تحدثتا عن تضامن عرقي قومي، وطالبتا بنهاية للتفوق الأبيض والسيطرة

الإمبريالية، واحتفلتا إيجابياً باللون الأسود خصوصاً اللون الأسود الأفريقي، كطريقة ثقافية ـ عرقية متميزة في الوجود.

إن جان بول سارتر هو أول من تعرف على المشاعر المشتركة لإدراك أسود جمعي في شعر عدد من الشعراء السود الذين كان يقدم لهم في مجموعته أورفيوس الأسود (1963). لقد كانت حركة الزنجية برأي سارتر مرحلة تاريخية خاصة من إدراك السود "مرحلة ضعيفة من تطور جدلي" سوف يتم تجاوزه في مرحلة "إدراك المجتمع البشري دون عنصرية". لكن الاختلاف والإدراك العرقيين عند ليوبولد سنغور، الذي يعتبره العديد أهم فلاسفة حركة الزنجية، يشكلان جزءاً من الواقع الإنساني ويتشكلان تاريخياً ومع ذلك يعكسان حالة داخلية ليست مجرد مرحلة عابرة من التاريخ. إن تجربة الاستعمار لدى الشعب الأسود هي تجربة عرقية في رأي سنغور، وتخلق ما يصفه آيريلي "مجتمع الدم" وما يدعوه سنغور "شخصية جمعية للشعب الأسود". إذاً فحركة الزنجية لا تناقش التأكيد الاستعماري بأن العرق يرمز إلى خصائص داخلية وخارجية، أو الروابط بين العرق والثقافة: إنها في الحقيقة "مجمل القيمة الثقافية للعالم الأسود" (سنغور 1994: 28). لكنها تتحدى فعلاً المعنى والقيم المرتبطة بتلك الإيحاءات.

يرتبط العرق الأسود في كتابات سنغور بأفريقيا حصراً. تقدم أفريقيا جذراً ثقافياً مشتركاً للشعوب السوداء في كل أنحاء العالم، ويلاحظ أن ثقافةً أفريقيةً مشتركة لا تزال حية في الثقافات الفرعية السوداء في كل مكان، خصوصاً في الأمريكيتين: "إن ما يدهشني فيما يتعلق بالزنوج في أمريكا ليس استمرار الخصائص الجسدية بل الخصائص النفسية للأفريقي الزنجي بالرغم من امتزاج الأعراق وبالرغم من البيئة الجديدة" (أورده آيريلي 1971: 167). وتوصف الحضارة الأفريقية تماماً بعبارات تلك العلامات المفترضة للحياة الأفريقية التي شُتمت لفترة طويلة جداً في الفكر الاستعماري ـ الانغماس بالشهوات الحسية، والإيقاع، والأرضانية earthiness، وماض بدائي. وبرأي سنغور "يتصل الأفارقة بحضارات الأحاسيس الخفية". وبرأي آيمي سيزار، تلك الحضارات جمعية وليست فردانية بطبيعتها. لكن الانغماس بالشهوات الحسية والمجتمع مفصولان عن المضامين السلبية للبربرية الملصقة بهما في داخل الفكر الاستعماري. وهكذا يدعي سيزار أن تلك المجتمعات المشاعية كانت ديمقراطية بصورة جوهرية، ومعادية للرأسمالية، "كيسه ولذلك متحضرة" (1972:

23). إن أوروبا هي البربرية. وبذلك تكون حركة الزنجية موقفاً تفاعلياً ارتكاسياً، ومع ذلك فهي تحاول خلق هوية سوداء نقية من وصمة الاستعمار. ومثل سيزار، يرسم سنغور ثنائية (ضدية) بين أفريقيا وأوروبا بكلمات تحتفي بأفريقيا: فبينما "فلسفة أوروبا التقليدية... ثابتة بصورة رئيسية، وموضوعية، وثنائية الانقسام، ومبنية على العزل والتعارض، على التحليل والصراع"، فإن الأفريقي، من ناحية أخرى، يرى العالم، وراء تنوع أشكاله، كحقيقة متحولة بصورة جوهرية ومع ذلك فهي فريدة وتحتاج إلى التركيب" (1994: 30). أوضح سيزار أنهم تبنوا كلمة "زنجي" كمصطلح تحدٍ بدافع "تأكيد عنيف" (1972: 74). كذلك فهم فانون العلاقة بين حركة الزنجية ومقولات الاستعمار: "إن الرجل الأبيض هو الذي يخلق الزنجي. ولكن الزنجي هو الذي يخلق حركة الزنجية" (1995: 47). أما بالنسبة لكتاب حركة الزنجية، فالزنجي لا تخلقه أوروبا فقط، بل أيضاً ماضي ما قبل الاستعمار المشترك، كما ورد على لسان سيزار "نوع من الحضارة السوداء تنتشر في كل أرجاء العالم" (1972: 77). وبالطبع كما يوضح ران غرينستاين:

> لا يوجد أدب أفريقي معروف قبل الاستعمار، ومن المشكوك فيه جداً أن تصورات أصلانية لأفريقيا ككل وجدت أبداً (مقابل مجموعات وأقاليم معينة في داخلها). لقد نشأت فكرة الوحدة الأفريقية، وحركة الزنجية، والإدراك الأسود في أثر الصدام الاستعماري، وليس بأشكالها المكتوبة فحسب، مع أنها قد استندت على خطابات ما قبل الاستعمار وحاولت تفعيلها.
>
> *(1995: 227)*

انتقد فانون بشدة حركة الزنجية ووصف أدبها "بالكتابة العنيفة الرنانة المزخرفة التي تعيد في مجملها طمأنة القوة المحتلة" يكتبه، كما يشهد بذلك الواقع، بأساليب تلك القوة ولغتها ولصلحتها طبقة مثقفة محلية مُستَوْعَبة، ولو أنها محتجة (1963: 192) يقترح فانون مقابل هذا "أدباً قومياً" "أدب قتال" موجه نحو الشعب ومهتم بتشكيل "إدراك قومي" وملتزم بالنضال من أجل التحرر القومي. ويعتقد فانون أن أولئك المثقفين المحليين الذين يقومون "بالتأكيد غير المشروط لثقافة

أفريقية" مخطئون، لأن مثل هذه المقولة تعكس ببساطة النمطية الاستعمارية. من ناحية أخرى، يعتقد سيزار أن الأمة هي التي تشكل "ظاهرة بورجوازية" (1972: 57) وتقتضي الراديكالية الحقة صياغة تضامنات عبر حدودها.

وهكذا يكون كلاً من "الأمة" والجوهر العرقي القومي مفهومان مشاكسان ومثيران للخلاف مع أنهما ساعدا في تحريك الإدراك المعادي للاستعمار. تخلق القومية والقوميات مجتمعات ينبغي تزويدها بوحدة تاريخية وعرقية وثقافية وهذا عملياً يبسِّط التشكلات الثقافية المعقدة ويقوم بإقصاءاته الخاصة. بيد أنه ربما توجد طريقة بديلة للتفكير بالتضامنات والروابط عبر القومية. يرسم كتاب بول غيلروي **الأطلنطي الأسود** ثقافة قومية سوداء على أسس مختلفة جداً. ينتقد غيلروي كلاًّ من "الاستبدادية الإثنية" "والقومية الثقافية"، ويوضح أن الأمة غالباً جداً ما تُعتبر، حتى من قبل المحللين الراديكاليين، الموقع المميز للإنتاج المادي، والسيطرة السياسية والثورة. ونادراً ما يُعترف كم هي الأمة ذاتها توفيقية. يلاحق غيلروي ثقافة مشتركة للون الأسود "تشكلاً دولياً عبر الثقافة أدعوه الأطلنطي الأسود" لا تمتد جذوره في أي جوهر عرقي بل في التجارب التاريخية المشتركة والتنقلات الجغرافية للشعوب السوداء في أثناء فترة الاستعمار. ويقترح أن الأمم الأوروبية ذاتها يتخللها بعمق ويشكلها هذا الشتات الأفريقي الذي تشكل تجاربه التاريخية قاعدة ثقافة سوداء مشتركة والتي بهذا لا يمكن مطلقاً التفكير بها بمفردات جوهرية عرقية، أو بمجرد الإشارة إلى جذور أفريقية ما قبل الاستعمار. وهكذا ترينا فكرته "الأطلنطي الأسود" قصور فكرتي "الأمة" "والعرق" كعلامتين مميزتين للهوية الثقافية.

ويسجل بيتر فراير في كتابه **القوة الباقية: تاريخ الشعب الأسود في بريطانيا** الروابط الثقافية والسياسية بين الشعوب التي تنحدر من أصل آسيوي، وكاريـبي، وأفريقي في داخل بريطانيا. إن التواريخ التي يرسمها كتابا غيلروي وفراير والمواضيع التي يركزان عليها مهمة للمحاولات المعاصرة لمناقشة إرث الاستعمار والتعامل مع التحديات والمشاكل التي يطرحها الانبعاث العالمي للقوميات "وعولمية" أمم مختلفة. إنهما يذكِّراننا أنه كان يوجد تبادلات سياسية وثقافية مهمة بين حركات مختلفة معادية للاستعمار وأشخاص، وأن أكثرها ثباتاً وتقليدية قد تشكلت بواسطة تاريخ توفيقي لأن "القومية"، بالرغم من البلاغة التي يستعملها العديد من المشاركين، ليست المقابل البسيط "للقوموية" أو "الهجانة"، والنقيـض الأنيـق "للأصالة".

أخيراً، علينا أن نتذكر تحذير فريدريك كوبر أن "السياسة في مستعمرة ما ينبغـي ألا تقلص إلى سياسة معارضة للاستعمار أو القومية. إن "المجتمعات المتخيلة" التي رآها الأفارقة كانت أصغر وأكبر من الأمة، أحياناً في توتر خلاق مع بعضها البعض، وأحياناً في عداوة قمعية" (1994: 1519).

النسوية، والقومية وما بعد الاستعمار:

إذا كانت الأمة مجتمعاً متخيلاً، فإن ذلك التخيل يرتبط بعمق بالنوع gender. لقد ناقشنا سابقاً كيف أن النوع والجنس أساسيان في تصور العلاقات الاستعمارية والتعبير عنها وتنفيذها. إن التخيلات القومية، سواء كانت استعمارية أو معادية للاستعمار أو ما بعد استعمارية تستخدم أيضاً وتتلاعب بالروابط بين النساء والأرض والأمم. بادئ ذي بدء، يتم عبر نطاق الاستعمار تصور الدولة القومية أو مبادئها في الغالب حرفياً كامرأة. إن أشكال بريتانيا والهند الأم على سبيل المثال قد تم عرضها باستمرار كرموز لنسخ مختلفة من النزعة القومية[3]. مثل هذه الأشكال يمكن تصورها كمفاهيم مجردة أو مجازات أو إلاهات أو نساء حقيقيات (أمثال بريتومارت والملكة إليزابيث في الحالة الأولى أو كالي أو راني جهانسي في الحالة الثانية). المقاومة ذاتها تؤنَّث ـ احتفى دولاكروا بروح الثورة الفرنسية كحرية حاسرة النهد (التي تحولت فيما بعد إلى ماريان وهي الصورة التي ترمز إلى الجمهورية الفرنسية وإلى تمثال الحرية في نيويورك). وأحياناً يتم تمثيل الدولة القومية كامرأة كما في ستالينغراد السابقة حيث ينتصب تمثال هائل للوطن الأم. وأحياناً هناك محاولة للتعبير عن روح أو مأزق ثقافة كاملة عن طريق صورة أنثى ـ قصة مالينتزين (أو لا مالينشن) تحتل مثل هذه المكانة في ثقافة شعب الشيكانو.

النساء، كرموز قومية، يُسبكن عادة كأمهات أو زوجات، ويطلب منهن أن يعدن إنتاج الأمة حرفياً ومجازياً. وكما توضح نيرا يوفال ديفيز وفلويا آنثياس فإن الأدب النسائي حول التناسل ينظر إلى الجوانب البيولوجية والاقتصادية للمصطلح لكنه "فشل عموماً في الاهتمام باستنساخ مقولات قومية وأخلاقية وعرقية" (1989: 7). لقد استعملت الحركات المعادية للاستعمار أو الحركات القومية صورة الأمة كأم لتخلق

نسبها الخاص، ولكي تقيد أيضاً وتسيطر على نشاط المرأة في داخل المجتمع المتخيل. كما أنهم حثوا النساء حرفياً على إنجاب أبناء يحيون ويموتون من أجل الأمة. توضح حماس أو حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية هذه النقطة بصورة صارخة إلى حد ما: "إن دور المرأة المسلمة في المقاومة مساوٍ لدور الرجل. إنها مصنع لإنتاج الرجال، ولها دور عظيم في تربية الأجيال وتعليمها" (جـاد 1995: 241)[*] .

إن تحديد النساء كأمهات قوميات ينبثق من ربط أوسع للأمة بالأسرة الأمة تُصوَّر كوطن يقوم فيه قادته ورموزه بأدوار أبوية (مهاتما غاندي هو "أبُ الأمه) والمواطنين فيه إخوة وأخوات. هذا الربط ليس مجازياً فحسب ولا هو جديد كذلك. ففي ظل النظام الاقطاعي كان الملك هو الأب لشعبه، وقدم النظام الأبوي المفردات لشرح الهرميات السياسية أيضاً. وهكذا ادعى الملك جيمس الأول أنه حسب "قانون الطبيعة يصبح الملك أباً طبيعياً لكل تابعيه منذ حفل تتويجه". صاغت الأسرة والدولة تطور بعضهما البعض. واعترف مرسوم فرنسي صدر في القرن السابع عشر أن "الزيجات هي بؤر الدولة". وتخبرنا ناتالي زيمون ديفيز أن "الملوك والمنظرين السياسيين رأوا في الإخضاع القانوني المتزايد للزوجات إلى أزواجهـن (وللأولاد لآبائهم) ضمانة طاعـة من قبـل الرجال والنساء للدولة المتمركزة ببطء... (1995: 128).

هذه المفردات نقلت بسهولة إلى الوضع الاستعماري. تطلق الدولة القومية نفسها، تسيطر على أبنائها، ولكن تمولهم كما هو مفروض. لم تكن المفردات الأسرية، في حالة الاستعمار، مقصورة على العلاقات بين الدولة والفرد بل أصبحت الوسيلة للتعبير عن علاقات عرقية أو ثقافية أيضاً. لقد تم بناء عبء الرجل الأبيض كعبء أبوي وهو "الاهتمام" بأولئك المتخلفين حضارياً (وبذلك يتم تصويرهم كأطفال). وتربيتهم على الطاعة. يصف نيلسون مانديللا في سيرته الذاتية كيف فرض نظام السجون في جنوب أفريقيا التمييز العنصري عن طريق عدم السماح للسجناء الأفارقة (خلاف أقرانهم البيض أو الملونين) ارتداء بناطيل طويلة في السجن. كان عليهم ارتداء سراويل قصيرة "لأن الرجال الأفارقة هم وحدهم فقط الذين تعتبرهم السلطات "أولاد") (1994: 396) لقد ناقشنا سابقاً كيف أن هذا التناظر بين الولد واللا

---

[*] لقد تجاوز دور المرأة المسلمة في المقاومة هذا الدور بكثير، كما أثبتت ذلك فتيات الانتفاضة الثانية اللاتي قمن بعمليات استشهادية ضد الاحتلال الإسرائيلي (المترجم).

أوروبي جاء به علم التحليل النفسي الإثنوغرافي. تبين إيزابيل هوفماير (1987) كيف لعبت أيديولوجيا الأسرة دوراً مهماً في تثبيت الأيديولوجية القومية الأفريقانية إضافة إلى عنصريتها في جنوب أفريقيا مع مطلع القرن العشرين. إن صورة الـ "فوكسمويدر" (والدة الأمة) كانت مهمة في مثل هذا التثبيت. ولقد منع النسوة الأفريقانيات من لعب أي دور خارج الأسرة لكن سلطة قوة الأمومة استغلت في خدمة العنصرية البيضاء. تستعمل الأسرة كاستعارة للأمة، وكمؤسسة، مصوغة كنقيض للأمة. إنها ذاتها لا تاريخية، وينظر إليها على أنها أزلية ولا تتغير (ماكلينتوك 1995 : 357). علاوة على ذلك، يتزايد الحديث عنها كمجال "خاص" مقابل الفضاء العام للأمة، رغم أن هذا التقسيم في الوضع الاستعماري، كما ناقشت سابقاً، ينهار لأن الأسرة تصبح مجال النشاط الشعبي المعادي للاستعمار ورمزه. ففي عدة أوضاع، خصوصاً الرق، تدخل الاستعمار بعنف وحطم واستغل أسر الرعايا المستعمَرين. وفي مثل هذه الحالات حيث كان يخشى من التدخلات أو حينما كانت متخيلة فقط، تصبح الأسرة رمزاً للمقاومة. القومية المعادية للاستعمار هي نضال لتمثيل أو خلق أو استرداد ثقافة أو ذات قد تم كبتها بانتظام أو تآكلها في أثناء حكم الاستعمار. وكما ناقشت سابقاً ترمز النساء وعلاقات النوع بالإضافة إلى أنماط الجنس، لدى كل من المستعمِرين والمستعمَرين إلى هذا الجوهر الثقافي والاختلافات الثقافية. الحجاب، والاستئصال البظري، وتعدد الزوجات، وحرق الأرامل، والتعلق بناحية الأم، أو علاقات الجنس المثلية (وهذه بعض الأمثلة) تفسر كأعراض لجوهر ثقافي لا يمكن ترجمته لثقافات معينة. وهكذا يصبح الحفاظ على تلك الممارسات أو العلاقات الاجتماعية التي تشير إليها أو هدمها أمراً رئيسياً لنضالات الاستعمار، وغالباً ما تلونها بلون أبوي إلى أبعد حد.

وقد قامت صورة الأمة أو الثقافة كامرأة (التي غالباً ما تستحضر عن طريق صور آلهات كمانحات حياة أساسيات أو تمظهرات لطاقة الأنثى) في ظل حكم الاستعمار باستثارة قوة الأنثى وعجزها. حمت الأمة كأم ابنها من أنواع النهب الاستعماري، لكن الاستعمار نهبها هي ذاتها فاحتاجت للحماية من ابنها. يكتب القومي الهندي سري أوروبندو قائلاً: "أعرف بلدي كأم، أقدم لها رياضتي الروحية وعبادتي. وإن جثم وحش فوق نهدها يتهيأ لامتصاص دمائها، فماذا يفعل ولدها؟ هل يجلس إلى

مائدته بهدوء... أم يندفع لإنقاذها؟ (أوردهناندي 1983: 92). إذاً فصورة الأمة كأم تدعم وتوهن قوة الأنثى في آن واحد.

وتمنح النساء دوراً محدوداً كأمهات للأمة. وتعتمد النقاشات من أجل تعليم المرأة في سياقات حواضرية واستعمارية كذلك على منطق يقول إن النساء المتعلمات سيكنَّ زوجات وأمهات أفضل. في ذات الوقت ينبغي تعليم الأمهات المتعلمات ألا يتجاوزن حدودهن وتستولين على السلطة من الرجال. وهكذا، على سبيل المثال، كانت النقاشات الإنسانوية في عصر النهضة في أوروبا، التي تؤيد تعليم المرأة حريصة على التمييز بين المرأة المتعلمة والمرأة المشاكسة التي ستستولي على سلطة الرجل. صورت الكتابات الإنسانوية النساء كرفيقات ومساعدات لرجالهن ومع ذلك خاضعات تماماً إلى رب الأسرة الذكر. دافع توماس مور، على سبيل المثال، عن قضية تعليم الأنثى ومع ذلك حرم النساء المتعلمات بحماس من دور القائدات أو المدرسات. وفي سياق الاستعمار، تكرر تلك المناظرات عن تعليم المرأة تلك التواريخ السابقة لكنها بالطبع أكثر تعقيداً بالهرميات العرقية والاستعمارية. لقد أصبحت مسألة تعليم الأنثى بحد ذاتها ساحة صراع استعماري. فلئن ادعى المستعمرون أنهم يصلحون وضع المرأة بتعليمها، فإن القوميون ردوا على ذلك برسم سياق تعليمي وإصلاحي موازٍ، وهو سياق سوف يحسِّن قدْرَ المرأة ويحميها من أن تصبح بلا ثقافة في الوقت ذاته. ففي أنواع الخطاب البنغالية في القرن التاسع عشر على سبيل المثال، تُمثَّل المرأة المثقفة كثيراً كأنها أصبحت امرأة أجنبية بيضاء (ميمصاحب) **Memsahib** أو امرأة إنجليزية تهمل بيتها وزوجها. الثقافة الكثيرة جداً كالثقافة القليلة جداً ينتج عنها ممارسات عائلية سيئة.

> إذا كنتِ قد اكتسبت معرفة حقيقية فلا تجعلي في قلبك مكاناً لسلوك يشبه سلوك المرأة الأجنبية (**Memsahib**). تلك ليست صيرورة في ربة المنزل البنغالية. انظري كيف تستطيع المرأة المثقفة القيام بأعمال المنزل على أتم صورة وبانتظام وبطريقة لا تعرفها المرأة الجاهلة غير المثقفة. وانظري لو أن الله لم يكن قد اختارنا لهذا المكان في البيت كم سيكون هذا العالم مكاناً لا سعادة فيه.
>
> *(اقتبسه تشاترجي 1989: 247)*

هذا الالتماس، بالصدفة، أصدرته امرأة.

ورغم أن المرأة المثالية هنا مبنية بصورة تعارض طيف المرأة الأجنبية البيضاء (Memsahib) فإنها تمزج الأفكار البرهمية الهندوسية الأقدم عن التضحية الذاتية والإخلاص لدى الأنثى مع المثال الفيكتوري للأم المتعلمة المهتمة فقط بالمجال العائلي. ربما قد أصبح النساء أساساً لمعركة الاستعمار، ولكن في رأي روزاليند أوهانلون، يظهر التاريخ الاستعماري كذلك نموذجاً عكسياً "اشترك" فيه موظفو الاستعمار والرجال المحليين "بلغة وتصورات متشابهة جداً وذلك فيما يتعلق بأهمية النساء ومجالهن المناسب وواجباتهن". إن بناء سيدة مثقفة ومسرفة بالتأنق أيضاً أوجب عزل نساء الطبقة العليا والوسطى عن أخواتهن في الطبقة الدنيا اللاتي لم يكنَّ خادمات فحسب بل أيضاً مخازن للموسيقى والحكايات الشعبية المشهورة، وللمسرحيات وأنواع الظرافة. نتيجة لذلك "أشكالاً" عديدة "من ثقافة النساء الأصلانيات الشعبية تم كبتها" وتهميشها. تلك الأشكال تحدثت في الغالب عن مأزق النساء في مجتمع يهيمن عليه الذكور، أو عبرت عن الرغبة الجنسية وذلك باستعمال فكاهة قوية، وذكاء حاد وصراحة أضحى يعتقد أنها سوقية أو شديدة الإفصاح على آذان سيدة محترمة (بانيرجي 1989). وهكذا فالأمومة أو الزوجية الأيقونية تُنشأ أيضاً عن طريق تطهير الأشباح العرقية والطبقية "للآخرين" وفي محاولة لربط النساء بالأمة تم كبت تقاليد معينة واختراع أخرى من جديد.

لئن أصبحت تقوية السلطة الأبوية في داخل الأسرة طريقة لدى الرجال المستعمَرين لتأكيد قوتهم المتآكلة، فإن كتابات النساء تشهد غالباً على الاضطراب والألم الذي صاحب تلك التغييرات الهائلة. ومن خلال السيرة الذاتية لراماباي راناد التي زُوجت في سن الحادية عشرة للباحث والقانوني الشهير مهاديف غوفند راناد، يمكننا أن نلمح كم كانت العملية مؤلمة وهي عملية تحويل عروس طفلة وتقليدية إلى زوجة مثالية قومية كرفيقة مساعدة وأنيسة. تصف راماباي كيف كانت ممزقة بين رغبة زوجها في أن تتعلم القراءة وتوبيخات وسخريات حماتها والنساء الأخريات في الأسرة اللاتي عارضن ذلك. وفي أحد الأيام كان عليها أن تختار أن تجلس إما مع النساء الأرثوذكسيات أو المصلحات في المعبد، واعتقدت أنها ذكية جداً لأنها رفضت الاختيار وذلك بتظاهرها بالمرض وذهابها إلى البيت. عاقبها زوجها بأن رفض مناقشة المسألة أو حتى الحديث معها. وجاء الرفض النهائي عندما:

> بدأت فرك قدميه بالزبدة بنفسي. أردته أن يقول على الأقل "هذا يكفي الآن!" ولكن لا، اندفع إلى النوم حالما بدأت فرك قدميه. *وفي الغالب، بعد ساعة من التدليك يمد قدمه الأخرى ويطلب منا أن نبدأ بدلكها*. لكن اليوم لا أعرف كيف لم ينس عزمه على الصمت حتى في نومه. إنه لم ينبس ببنت شفه. واستدار إلى الطرف الآخر متظاهراً أنه يغط في نوم عميق.
>
> *(ثارو ولاليتا 1991: 288؛ التأكيد لي)*

ومع أنها لا تعرف طبيعة غلطتها، فإن الوضع ينتهي فقط حينما تذهب وتعتذر من زوجها. أما استجابته فهي توبيخها:

> من يحب ألا تتصرف زوجته حسب إرادته؟ عندما تعرفين اتجاه أفكاري عليك دوماً أن تحاولي سلوك الطريق ذاته حتى لا يعاني أي منا. لا تفعلي مثل هذه الأشياء أبداً.
>
> *(1991: 289)*

إن التشكيل الذاتي للرجل القومي اقتضى إذاً تكييف زوجته إلى خضوع جديد، مع أن هذا الدور الجديد شمل ثقافتها وحريتها من بعض الأرثوذكسيات القديمة.

لقد أوضح النقاد أنه مع أن إصلاح وضع النساء يبدو شأناً رئيسياً في الخطابات القومية (والاستعمارية)، ومع أن قوة المرأة وطاقتها ونشاطها الجنسي تلازم تلك الخطابات فإن النساء أنفسهن، بأي معنى حقيقي، يبدو أنهن يختفين من تلك المناقشات الخاصة بهن. ونعلم القليل من خلال السجلات الاستعمارية والقومية كيف شعرن أو استجبن، وإلى وقت قريب، كانت هناك محاولة صغيرة لتعيين موقعهن كأفراد في داخل الصراع الاستعماري. تقترح لاتا ماني، على سبيل المثال، أن كل الجدال الاستعماري الدائر حول حرق المرأة الأرملة (Sati) كان مهتماً بإعادة تعريف التراث والحداثة، وأن "ما كان يواجه الخطر لم يكن النساء بل التراث" (1989: 118) وأن النساء (يصبحن مواقع تشرح وتناقش عليها النسخ المتنوعة للكتابة / والتراث / والقانون (1989: 118، 115). وبالتالي، فهي تحاجج أن

المرأة المحروقة ذاتها (Sati) لا تكون موضوع نقاش في أي مكان، ولا يتم تمثيل ذاتيتها في أي مكان. وهكذا فإنا نعرف القليل أو لا نعرف شيئاً عن الأرامل أنفسهن، أو باطنهن، أو حتى عن حقيقة ألمهن. إن النقاشات حول ذبح الأرامل قد احتلت مكانة مهمة في نظرية ما بعد الاستعمار، خصوصاً في النقاشات حول تمثيل المستعمَر. وهذا مرده جزئياً كتابات غاياتري سبيفاك، خصوصاً مقالتها التي غالباً ما يستشهد بها "هل يستطيع التابع أن يتكلم" حيث تقرأ فيها سبيفاك غياب أصوات النساء بصورة كاملة في نقاشات ذبح المرأة كرمز ملائم بوضوح للعنف المشترك للاستعمار والبطريركية (النظام الأبوي). وسوف نعود إلى هذه المقالة في الجزء التالي. أما الآن فلنتابع الصيغة القائلة إن النساء هنَّ "موقع" بعض النقاشات التاريخية وليس مادتها، وهذه الصيغة قد أصبحت رائجة في دراسات ما بعد الاستعمار.

ومع أن هذه الصيغة تبين كيف يعمل النوع gender كعملة متداولة في كل المقايضات السياسية، وكيف أن النسوة مهمشات بواسطة أنواع الخطاب الدائرة "حولهنّ"، فإن هذه الصيغة تعني أيضاً أن سياسة النوع هي فقط استعارة للإفصاح عن مواضيع أخرى. وهذا ما يربك بعض الشيء علاقة النساء مع أي تركيبة اجتماعية. إن النساء لسن مجرد فضاء رمزي بل أهدافاً حقيقية للخطابات الاستعمارية والقومية. وإخضاعهن واستغلال عملهن مهم في تشغيل المستعمرة أو الأمة. وهكذا، رغم اختلافاتهم الأخرى، ورغم سجالاتهم حول النساء المحليات، فإن نظم الأبوة الأصلانية والاستعمارية غالباً ما تعاونت لإبقاء النساء "في مكانهن". إن شبح استقلالهن لازم كلاً من المستعمِرين ومعارضيهم. مثل هذه الأنواع من التعاون والتداخل في طرق التفكير حول النساء لا تدل على أن النظام الأبوي أكثر أهمية من الطبقة أو العرق أو الاستعمار. إنها تذكرنا أن النساء لسن مجرد مفردة ينجز بها الرجال المستعمِرون والمتسعمَرون علاقاتهم مع بعضهم البعض، بل يشكلن على الأقل نصف سكان أية أمة. وهذا لا يعني أن نثير "الرمزي" و "الحقيقي" ضد بعضهما البعض، بل نتذكر أن الرمزية تصوغ أدوار الحياة الحقيقية التي يطلب من النساء أن يلعبنها.

لكن إذا كانت النساء دوماً في خطر ولا يزلن، فعلينا البحث عنهن في داخل الخطابات التي تحاول إلغاء تمثيلهن الذاتي وفي أماكن أخرى. لقد أصبحت كتابات النساء اللاتي عملن بجانب الحركات القومية والمعادية للاستعمار أو في داخلها أو

ضدها متوفرة بصورة متزايدة للباحثات النسويات. تلك الكتابات تساعدنا على فهم أن النقاش حول التراث والحداثة استهدف على وجه الخصوص أولئك الذين تحدوا أو انتقدوا الاساسيات الأبوية (البطريركية) للخطابات القومية. ففي عام 1883 على سبيل المثال أدى هجوم بانديتا راماباي ضد الأدوار العائلية التي يحتفظ بها الهندوس الأرثوذكس أو القوميون وكأنها أشياء مقدسة إلى اعتناقها للمسيحية. وأثارت "خيانتها" غضباً واسع النطاق تماماً لأن ذلك تحدى المحاولة القومية في تحديد البيت الهندوسي إطاراً للثقافة الهندية. وهكذا بينما ينظر إلى النساء والنوع على أنهما يرمزان للثقافة والأمة، فإنهما أيضاً يشيران إلى تصدعات أو أخطاء في داخل تلك المقولات. تصف روزاليند أوهانلون (1994) كيف أصبحت النساء اللاتي كسرن قواعد الصمت والخضوع مواضيع عداء شديد نجح في بعض الحالات في إسكات نساء مفوهات. وكلما كشفت الأبحاث النسوية الأصوات الخفية أو الملغاة لتاريخ النساء الاستعماري، أو أعادت تفسير الحوادث من منظور جديد كلما أصبح من الأوضح أن أسلاف نسويات هذه الأيام كأشخاص وكمجموعة كامنة شكلن تهديداً وكنّ على الأقل جزئياً هدفاً لإعادات كتابة أبوية (بطريركية) "للتراث".

ومثل حركات سياسية شعبية أخرى، فقد تنوعت جداً أنواع النضال المعادي للاستعمار في مواقفها من تمثيل الأنثى وحقوق النساء. ففي كل أنحاء أمريكا اللاتينية شكل الشعور المبالغ فيه بالصفات الرجولية **Machismo** مشكلة حقيقية للنساء في النضال السياسي (فيشر 1993). كذلك فقد كانت حركة الوعي الأسود غالباً رجولية بصورة شرسة. وحسب رأي بعض النقاد، فإن حركات أخرى مثل حركة غاندي في عدم التعاون كانت نسائية بطبيعتها، ليس لأنها عبأت أعداداً هائلة من النساء، بل أيضاً لأنها تبنت خصائص (مثل السلبية) ونشاطات (مثل الغَزْل) تعتبر من الناحية التراثية أنثوية. لكن المرء يمكن أن يتساءل فيما إذا كانت تلك الخصائص حقيقة "أنثوية" ويتذكر أن حركة غاندي منعت قتالية المرأة، والتزمت بمفاهيم بطريركية تماماً فيما يتعلق بالأسرة والمجتمع. ففي أماكن متنوعة بما فيها الهند قوبلت قتالية المرأة المتزايدة بحركة ارتجاعية عنيفة. حتى في الأماكن التي طلب فيها من النساء أن يكن قتاليات كالجزائر تم ذلك بتصميم لمصلحة الأمة الناشئة. وفي بعض السياقات تكون الإقصاءات والاحتواءات مترابطة بصورة حميمة. وإذا تابعنا مثالنا عن الهند الاستعمارية نجد أن بهارداماهيلا المثالية التي تم بناؤها

في القرن التاسع عشر (حينما كانت النساء غائبات عن أي مظاهرات شعبية معادية للاستعمار) صاغت الأحكام والشروط التي سمح لهن أخيراً في ضوئها المشاركة في الحركة القومية منذ عشرينيات القرن العشرين وما بعدها (أوهانلون 1994: 61) بعد ذلك تم تجنيدهن بأعداد هائلة تابعات وقائدات أيضاً، لكن أدوارهن اعتبرت امتدادات لذواتهن العائلية، عطوفة، خاضعة، لا قتالية.

النساء أنفسهن استجبن بصور مختلفة لتلك المحاولات لاستخدام وتقييد قوتهن. وغالباً ما استولت النساء على أيقنة الأمومة. ملايين النساء حاربن بنشاط في النضالات المعادية للاستعمار كتابعات وقائدات أيضاً. لم يكن معظمهن نسويات، ولم يلحظن في العادة توتراً بين نضالاتهن ونضالات المجتمع ككل. وربما لم يقدرن، على العموم، على تحدي شروط مشاركتهن في تلك الحركات لأنهن غالباً ما أقررن بالمنطق القومي القائل إنه يجب التخلص من أسياد الاستعمار أيضاً. ولكن لأن هؤلاء النساء كنَّ نشطات سياسياً، وعملن وعشن خارج أماكن عائلية بحتة وأحياناً في موقع القيادة، فقد أنتجن فضاءات مفهومية جديدة للنساء. حتى عندما انتقلن إلى أماكن عامة باسم الأمومة والأسرة، فقد تحدين بعض مفاهيم الأمومة إضافة إلى أدوار الأنثى. (مثال جيد لهذا أخير نسبياً هو أمهات مايو بلازا في الأرجنتين). غالباً ما خرجت النساء على السيناريو القومي وأصبحن قتاليات أو متجاوزات. وفي بعض الحالات النادرة، كما هي الحال في جنوب أفريقيا المعاصرة، فإن أصوات النساء ومذهب الفعالية المحلي المتزايد يمكن اعتباره أنه يغير شكل وأيديولوجيا القومية ذاتها.

كيف يمكننا فهم تلك النماذج المختلفة؟ إذ يبدو أنها تقترح أن النساء والنوع تعمل كعلامات للتعاون الاستعماري إضافة إلى الاختلاف الاستعماري. وتقترح أيضاً أن الحركات المعادية للاستعمار لها علاقة معقدة وغامضة ومتغيرة مع مسألة حقوق المرأة (انظر جاياواردينا 1986). عليها أن تعمل خلال تناقض رئيسي: فمن ناحية، يطلب مبدأ المساواة العامة التي تنطلق منها (هذه النماذج) بعض الامتيازات لحقوق المرأة. وهذا يفسر لماذا قامت العديد من الدول المحررة حديثاً بمنح بعض الحقوق للمرأة (مثل حق الانتخاب) حتى قبل أن يحصل عليه أقرانهن الغربيات. ومن ناحية أخرى، كما ناقشنا سابقاً، فإن الثقافة القومية تبنى على سلسلة من

الإقصاءات. وهكذا، حتى في حالة القومية الأفريقية، والتي يمكن القول إنها أكثر تقدمية من العديد من المنظمات القومية:

> بينما كانت لغة الكونغرس القومي الأفريقي لغة شمولية للوحدة القومية، كان الكونغرس في حقيقة الأمر استئثارياً وهرمياً، يُصنف بمجلس أعلى للقادة (هي السلطة الأبوية التقليدية من خلال الانتقال والبنوة) ومجلس أدنى من المثلين المنتخبين (كلهم رجال) ومدبر (دوماً رجل). أما الهنود ومن يسمون الملونين فكانوا دوماً مستثنين من العضوية الكاملة.
>
> *(ماكلينتوك 1995: 380)*

ومع أن هذه الهرمية لا توازي هرمية الطبقة العليا البراهمية الهندوسية للكونجرس القومي الهندي، يضمن النموذج في الحالتين أن نضال المرأة من أجل المساواة سيستمر بعد نيل الاستقلال الرسمي ويحدد طبيعة حالة ما بعد الاستعمار. ولكن إجمالاً فتحت القوميات المعادية للاستعمار فضاءات للمرأة غالباً عن طريق شرعنة نشاطها العام. إن مشاركة المرأة في السياسة غالباً ما يكون أسهل قبولاً في بعض دول ما بعد الاستعمار منه في بعض الدول "الحواضرية" بالضبط بسبب هذا الإرث القومي.

لكن علينا الاحتراس من الاحتفال البسيط بقتالية المرأة أو مشاركتها السياسية لأن السؤال الرئيسي هو ما الهدف الكامن وراء استعمال هذه القتالية والمشاركة. ويصبح هذا السؤال ملحاً على وجه الخصوص في مجتمعات ما بعد الاستعمار. ليس فقط لأن مشاركة المرأة النشط في السياسة لا يشير بالضرورة إلى وعي أو جدول أعمال نسوي، بل لأنه كانت هناك محاولة في السنوات الأخيرة لربط نشاط المرأة السياسي وقتاليتها بالحركات اليمينية خصوصاً الأصولية الدينية. ففي أجزاء متنوعة من العالم كانت المرأة داعية نشطة لحركات يمينية هندوسية أو إسلامية أو مسيحية. مسألة الدين هذه مسألة دقيقة بالنسبة لنسويات ما بعد الاستعمار، إذ ظهرت كعامل رئيسي في علاقة المرأة "بالأمة" وسياسة ما بعد الاستعمار. فالعديد من حكومات ما بعد الاستعمار كانت إجمالاً قمعية لحقوق المرأة، مستخدمة الدين كقاعدة لفرض خضوعهن. فالهوية القومية تصاغ في الباكستان وبنغلادش وإيران ومؤخراً في

افغانستان على أساس أسلمة المجتمع المدني، وتقليص حاد لحريات المرأة. هناك أدبيات غنية حول المرأة والإسلام ولا أرغب هنا بدراسة العلاقات بينها، بل أريد أن أوضح فقط أن هويات ما بعد الاستعمار ليست ثابتة بل متقلبة، وأن الدين يلعب دوراً رئيسياً في تحديد تلك التقلبات(4). إن التحالف بين الأصولية والدولة قد نتج عنه سلسلة من التشريعات المعادية للمرأة في الباكستان هي تمييزية بشكل صارخ. وهذا دليل على استمرار الخطابات الاستشراقية بقراءة الإسلام غالباً في أنه خصوصاً ميال للاستخدامات الأصولية (وكره النساء) أكثر من أي دين آخر. لكن مجموعات دينية أخرى (مثل بعض المجموعات الهندوسية في الهند أو اليمين المسيحي في الولايات المتحدة) كانت مذنبة بالتساوي من الناحيتين. النقطة المهمة هنا هي أن المرأة ذاتها لاعب رئيسي في اللعبة الأصولية. ففي الهند هناك نساء مثل سادفي ريثامبرا وأوما بهاراتي حشدتا بنغمة حادة من أجل القومية الهندوسية باستثارة المخاوف من عنف المسلمين. النساء، بكلمات أخرى، يُشكِّلن موضوع الخطابات الأصولية إضافة إلى أنهن صانعات هذه الأصولية، إنهن أهدافاً ومتحدثات في الوقت ذاته باسم أخبث بلاغتها.

العلاقة بين المرأة والأمة والمجتمع إذاً متقلبة جداً ومعقدة في الفترة الاستعمارية وما بعدها. النقطة المهمة هي إذا كانت مسائل حقوق المرأة واستقلالها تفقد، من ناحية، أي احتفال بسيط بمعاداة الاستعمار، والأمة، والتحرر، فإن تلك المواضيع تصوغ، من ناحية أخرى، مقاربات نحو الحركة النسوية ونحو فهم مكان المرأة في المجتمع. في عام 1984 ادعى كتاب مختارات روبين مورجان **الأختية عالمية** أن المرأة عبر الثقافات تبدو معارضة بشدة للقومية. اليوم يطعن في هذا الرأي، الذي كان ذا تأثير، طبيعة حركات المرأة في أجزاء واسعة من العالم الذي تحرر من نير الاستعمار والتي غالباً ما نشأت وتشكلت بالنضالات من أجل تقرير المصير، والديمقراطية،ومعاداة الإمبريالية، كما يحصل في الأراضي المحتلة في الضفة الغربية وناميبيا أو جنوب أفريقيا. كان على المرأة التغلب على معارضة الرجل لمشاركتها بالتساوي في تلك النضالات. وتوضح أمريتا باسو أن مثل هذا التلازم قد أفاد المرأة أكثر في حالة الحركات القومية المعاصرة مما فعل في الفترة السابقة المعادية للاستعمار. وهكذا، ففي ناميبيا (التي نالت استقلالها عام 1990) يمنع الدستور التمييز الجنسي، ويبيح فرصة متساوية للمرأة، بينما في الهند (التي نالت حريتها

سنة 1947) يستثني الدستور بوضوح المرأة من برامج الفرص المتساوية المعدة لمن يسمون بالفئات المتخلفة ويدعم القانون العرفي فيما يتعلق بالأسرة. وينبغي أن نتذكر أن قانون حق المساواة في الولايات المتحدة لا يزال ينتظر المصادقة عليه (باسو 1995: 14). حركات المرأة كانت غالباً وإلى حد بعيد في صف نضال الطبقة العاملة كما في المكسيك وتشيلي والبيرو. في البرازيل طورت الطبقة العاملة النسائية الحركة النسوية ووسعتها. ففي مؤتمر نسوي وطني مثلاً عقد سنة 1987، كان 79 بالمائة من المشاركات نشطات أيضاً في الحركات السوداء، والعمالية، والطبقة العاملة، والكنيسة وحركات سياسية أخرى، وسميت نسويات من مجموعات مستقلة "مستحاثات" (سواريز وآخرون 1995: 309). من السهل أن نفهم لماذا تتماهى النساء من أوضاع استعمارية واستعمارية جديدة متنوعة بسرعة أكبر مع نضالات معادية للاستعمار أو مع الطبقة العاملة مما تفعل مع صور واهتمامات نسوية العالم الأول البيضاء المهيمنة. وكما تقول إحدى نسويات جنوب أفريقيا:

> إن حرق المرأة حمالة صدرها لتعلن تحررها كامرأة لم يترابط جسدياً كما ترابط فعل الراهب البوذي الذي جعل من نفسه محرقة بشرية للاحتجاج على الاحتلال الأمريكي لفيتنام. وربما كانت هذه هي النقطة —كنّا شعباً تحت الحصار. تماهينا مع هذا كنساء ـ لقد كان النضال من أجل التحرر الوطني نضالنا.
>
> *(كيمب وآخرون 1995: 138)*

بالطبع، أثناء عملية رسم تلك التميزات بين الحركات النسائية، علينا أن نحرص ألا نجانس لا نساء "العالم الأول" ولا نساء "العالم الثالث". ففي كل حالة قسّمت اعتبارات الطبقة، واللون، والدين، والموقع، والنوع، والسياسة الحركات النسائية واهتماماتها المهيمنة. ولئن كانت نساء الولايات المتحدة السود قد اعترضن على سياسة الحركة النسوية البيضاء في ذلك البلد، فإن النسويات المستقلات في الهند قد جئن أيضاً بإسهامات قيمة من خلال طرح بعض المواضيع لم يكن قد طرحها من قبل لا المجموعات النسوية اليسارية أو القومية. وإذا كانت حركات النساء البيض من الطبقة المتوسطة لم تتعامل، من ناحية، بما فيه الكفاية مع مسائل

الطبقة والعرق، فإن النضالات القومية أو الطبقية قد قامت، من ناحية أخرى، تاريخياً بإلحاق مسائل استقلال المرأة أو النوع باهتمامات مزعومة "أكبر". إذاً لم يكن من السهل على نساء ما بعد الاستعمار طرح أسئلة النوع أو الاتجاه الجنسي. في بلدان عدة تضم بانجلاديش، والصين، وأوروبا الشرقية، وكينيا، ونيجيريا جُعل السحاق خفياً (باسو 1995: 13) ولكن في مناطق أخرى عديدة كالفلبين فقد أصبح موضوعاً رئيسياً. وفي بلاد أخرى كالهند قامت منظمات نسائية واسعة النطاق بمحاولة للإفصاح عن مسائل الجنس والعنف المنزلي جنباً إلى جنب مع مسائل العلمنة أو الأجر المساوي للعمل المساوي. وهكذا فإن الحرب ضد قمع الدولة والاغتصاب، ضد العنصرية والبطريركية أو من أجل أوضاع عمل أفضل واختيار الاتجاه الجنسي لا يمكن إثارتها ضد بعضها البعض، لكنها تحتاج إلى المناقشة في وقت واحد معاً.

إلا أن الحقيقة تبقى أن كلمة "حركة نسوية" وجداول الأعمال المتعارف عليها المرتبطة بالحركة النسوية الغربية ينظر إليها غالباً بشك كبير في داخل العديد من الحركات النسائية ما بعد الاستعمار. لكن كلا الطرفين المتشككون وغير المتشككين قد حاولا تأسيس جذور أصلانية للحركة النسائية، وبذلك يتحدون الفكرة القائلة إن نشاط المرأة في عالم ما بعد الاستعمار تلهمه فقط نظيراتهن الغربيات. هذه النقلة اقتضت إعادة كتابة تواريخ أصلانية والاستيلاء على رموز وأساطير ما قبل الاستعمار، وتضخيم، حيثما كان الأمر ممكناً، أصوات المرأة ذاتها. ولأن الاستعمار، كما ناقشنا سابقاً، قام غالباً بطمس بعض التقاليد والصور والمؤسسات المتعاطفة مع المرأة، فإن مثل هذه التحركات لاسترداد أوجه ماضي ما قبل الاستعمار يمكن بالتأكيد أن تكون عظيمة الفائدة للنسويات. ولكن، هنا الخطر الواضح في تمويه الأوجه البطريركية للثقافات الأصلانية، خصوصاً وأن تلك الأوجه تضخم دوماً وتدعم في بعض الحالات من قبل دول ما بعد الاستعمار وفي بعض الحالات الأخرى من قبل تجمعات أصولية داخل الدولة.

ومع أن من المستحيل تلخيص مدى الاهتمامات التي تؤثر في المرأة في أوضاع ما بعد استعمارية واستعمارية جديدة متنوعة، أو جعلها متجانسة، ربما نستطيع التعرف على بعض النماذج المتغيرة. على حركات المرأة ما بعد الاستعمار في هذه الأيام أن تعقد محادثات حول القوى المحركة للعولمة من جهة ولدولة ما بعد

الاستعمار القومية من جهة ثانية. الأولى تولد عادة التأثيرات العامة للاستعمار. ولقد رأينا كيف أن الاستعمار والإمبريالية طوقتا خضوع المرأة. وعلى مستوى عالمي صودر عمل المرأة إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة من أجل تغذية آلة الاستعمار. ويتعاشق هذا الإرث مع أنماط العولمة لضمان بقاء المرأة في العالم الثالث والمرأة الملونة أكثر عمال العالم استغلالاً في الوقت الحاضر. علاوة على ذلك، مثل هؤلاء النسوة هن حقول لتجارب الإخصاب وتجارب طبية أخرى، ومتناولات أدوية وموانع حمل محظورة في الغرب. وهكذا، إذا وجدت "طبقة سيسيفس" (وهذه عبارة غلوريا جوزيف 1995: 147) التي تتألف من أناس "يكدحون باستمرار في قاعدة الطبقة الاقتصادية الاجتماعية" فإن النساء من البلدان أو الشعوب التي كانت ذات مرة ترزح تحت نير الاستعمار تشكل جزءاً رئيسياً من تلك الطبقة.

من جهة ثانية، تنبني حياة نساء ما بعد الاستعمار أيضاً بواسطة التطورات السياسية والاقتصادية على المستوى المحلي. وهناك في الغالب عداوة معلنة بين المحلي والعالمي، وهكذا يمكن للإحيائيين والأصوليين أن يعلنوا أن قوى الإمبريالية الغربية هي المسؤولة عن كل أساليب الشر بما فيها ألوان ظلم المرأة. إلا أن العولمة أحدثت شبكة "تطور نسائي" دولية، مرتبطة بمنظمات غير حكومية، وهيئات تقديم المساعدة الدولية ووكالات التطور التي تطوف العالم ببرامج من أجل "تقوية" المرأة. ومع أن بعضها بالتأكيد قد ساعدت نساء من "طبقة سيسيفس"، وعملت جنباً إلى جنب مع منظمات حكومية أو نسوية من أجل تحسين صحة المرأة وظروف عملها، فإن بعضها الآخر قد عمل كثيراً في داخل الإرث الاستعماري وذلك بحمل التنوير من الغرب إلى بقية العالم. بهذه الطريقة تنظم اختلالات التوازن العالمية بشدة جداول الأعمال النسوية في عالم ما بعد الاستعمار.

بيد أن صورة طبقة سيسيفس ينبغي ألا تقودنا إلى افتراض وضع ضحية أزلي لمن هم بداخلها وسوف نناقش مسألة القوة (agency) بتفصيل أكبر في القسم التالي، لكن من المهم أن نلاحظ هنا أن النساء قد شاركن بصورة متزايدة في المجال الكامل لسياسة ما بعد الاستعمار، وتتراوح هذه المشاركة من أشكال العمل السياسي الأكثر رسوخاً إلى الحركات الاجتماعية الجديدة (من مثل منظمات الحفاظ على البيئة). في سنة 1987 توقعت إحدى النسويات من جنوب أفريقيا: "أعتقد أنه سيوجد نوع مختلف من الحركة النسوية يخرج من أفريقيا". وبمقدار ما بدأت حركات المرأة ما

بعد الاستعمار الإفصاح بصورة مضطردة عن خصوصية مواضيع المرأة وارتباطها الداخلي العميق مع المجتمع عموماً، فإن ذلك التنبوء يتحقق بالتأكيد.

هل يستطيع التابع أن يتكلم:

إلى أي حد نجحت قوة الاستعمار في إسكات المستعمَر؟ وحينما نؤكد القوة التدميرية للاستعمار، فهل نموضع المستعمَرين بالضرورة كضحايا عاجزين عن الرد؟ من ناحية أخرى، لو اقترحنا أن رعايا الاستعمار يستطيعون "الحديث" ومساءلة السلطة الاستعمارية فهل نصور مثل هؤلاء الرعايا المقاومين بطريقة رومانسية ونقلل من شأن العنف الاستعماري؟ بأية أصوات يتحدث المستعمَرون ـ بأصواتهم، أم بلهجات مستعارة من أسلافهم؟ هل يخدم مشروع استعادة "التابع" بصورة مثلى عن طريق تحديد انفصاله عن الثقافة المسيطرة، أم بالتركيز على الحد الذي صاغ به تلك العمليات والثقافات التي أخضعته؟ وأخيراً، هل يقدر المثقف على تمثيل صوت التابع؟ ينبغي أن يكون واضحاً الآن أن مثل هذه الأسئلة ليست فريدة في دراسة الاستعمار، بل هي مهمة لأي بحث مهتم باستعادة تواريخ ووجهات نظر الناس المهمشين- سواء كانوا نساء، أو غير بيض، أو غير أوروبيين أو الطبقات الدنيا والفئات المقهورة ـ ومهمة لأي دراسة عن كيفية عمل الأيديولوجيات وتحولها. إلى أي درجة نحن نتاجات الأيديولوجيات المسيطرة، ولأي حد يمكننا التصرف ضدها؟ من أين تنشأ الثورة؟

تلك المواضيع كانت في مركز مسرح دراسات ما بعد الاستعمار منذ كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد. ولقد نوقشت من وجهات نظر نظرية مختلفة فكرة أن كتاب الاستشراق ركز كثيراً جداً على أنواع الخطاب الإمبريالية وموضعتها للشعوب المستعمَرة، مهملا الطريقة التي تلقت بها تلك الشعوب مثل تلك الخطابات، وساهمت بها، وعدلتها أو تحدتها". ومع ذلك فقد اعترف بعض الباحثين أنه رغم هذا العيب ألهم مشروع سعيد أو تزامن مع محاولات واسعة النطاق لكتابة "التواريخ من الأسفل" أو "استرداد" تجارب أولئك الذين كانوا حتى الآن "مخبئين من التاريخ". إن الرغبة في الإفصاح عن وجهة نظر المسحوقين ليست جديدة بالطبع —فقد حاول الماركسيون، والنسويون وحتى المؤرخون الليبراليون تضخيم أصوات أجزاء من المقهورين. ويشير جين بودريار أن "الجماهير" هي "الفكرة المهيمنة المتكررة في كـل خطاب، إن

الجماهير هي هاجس كل مشروع اجتماعي" يدعي أنه يجعل المقهورين يتكلمون (1983: 48 ـ 49). ويعتقد بودريار نفسه أن مثل هذه المشاريع محكوم عليها بالفشل لأن الجماهير "لا يمكن تمثيلها". والآخرون الذين يعتقدون أن بإمكانهم تمثيل الجماهير يختلفون حول كيفية جعل أصواتهم مسموعة. في هذا الجزء سوف نتتبع بعض تلك النقاشات حول هذه المسألة من خلال علاقتها بالمستعمَر.

يساعدنا التركيز على تشكل ذوات الاستعمار، في رأي هومي بابا، كعملية لا تنجز بصورة تامة أو كاملة أبداً في تصحيح تأكيد سعيد على السيطرة والتركيز على قوة المستعمَر. ويقترح هومي بابا مستفيداً من آراء التحليل النفسي وما بعد البنيوية حول الذاتية واللغة، أن خطابات الاستعمار لا يمكن أن "تعمل" بسلاسة ولطف كما يقترح كتاب الاستشراق على ما يبدو. ففي أثناء عمليات تقديمها ذاتها تصبح مشوبة وهجينة بحيث أن الهويات الثابتة التي يحاول الاستعمار فرضها على كل من الأسياد والعبيد تصبح في الحقيقة غير ثابتة. بكلمات منطقية، لا يوجد ثنائية ضدية صرفة بين المستعمِر والمستعمَر فكلاهما مرتبط بعملية تبادلية معقدة ويمكن لرعايا الاستعمار نقاش صدوع الخطابات المسيطرة بطرق مختلفة. لكن نقاداً آخرين يقترحون أن اللوم يقع على وجهات النظر ما بعد البنيوية، والتحليلية النفسية، والتفكيكية في عمل سعيد ونقاد ما بعد استعماريين تالين لعجزهم عن وصف الأصوات المعارضة. وحيث يضع بابا عملية تشُكل الفرد في موقع مركزي لوصف القوة مثلاً، فإن عارف ديرليك يشكو أن "نقد ما بعد الاستعمار قد ركز على شخص ما بعد الاستعمار لدرجة أنه استثنى وصف العالم خارج هذا الشخص" (1994: 336). هذه صيغة غير مساعدة إلى حد ما لأن معظم الماركسيين وما بعد البنيويين يتفقون حقيقة أن "الشخص" و "العالم خارج الشخص" لا يمكن فصلهما بسهولة. الاختلافات الحقيقية بينهما لها علاقة بمفاهيم مختلفة حول شخص ما بعد الاستعمار أو الاستعمار النشط والطريقة التي يحدد بها العالم هذا الشخص.

كما ناقشنا سابقاً، يعتقد مفكرو ما بعد الاستعمار أن الأشخاص ليسوا جواهر ثابتة بل يتشكلون خطابياً. الهويات والذوات البشرية متقلبة ومتشظية. وبينما يجد بعض النقاد والمؤرخين أن مثل هذه التوصيفات لتشكل الفرد تسهل فهمنا للأخذ والعطاء الممكن والمناقشات والقوى المحركة للسلطة والمقاومة في علاقات الاستعمار، يرى آخرون أن مثل هذه النظريات حول الهوية المتشظية غير الثابتة لا تسمح لنا بتصور

القوة (agency) أو بتعيين الأفراد الذين هم صانعو تاريخهم الخاص. أحد انتقادات نظرية ما بعد الاستعمار واسعة النطاق تقول إنها متشائمة جداً لأنها سليلة ما بعد الحداثة، وهو موضوع سنعود إليه بعد قليل. أما الآن فلنلتفت إلى مقالة ذات مكانة لجاياتري شاكرا فورتي سبيفاك، يشتق هذا الجزء من الكتاب عنوانه من عنوانها.

تقترح سبيفاك في مقالتها "هل يستطيع التابع أن يتكلم" (1985 ب) أنه يستحيل علينا استرداد صوت "التابع" أو الفرد المقهور (5). وتقول إن ناقداً راديكالياً مثل فوكو، الذي أزاح الفرد البشري عن المركز بكل ما في الكلمة من معنى، يميل إلى الاعتقاد أن الأفراد المقهورين يمكنهم الحديث عن أنفسهم، لأنه لم يكن لديه أي فكرة عن سلطة القهر الاستعمارية، خصوصاً الطريقة التي تقاطعت فيها تاريخياً مع نظام البطريركية. وتلتفت سبيفاك إلى نقاشات الاستعمار حول حرق الأرملة في الهند لتوضح فكرتها أن أعمال الاستعمار والنظام البطريركي (الأبوي) المشتركة تجعل من الصعب جداً على التابع (في هذه الحالة الأرملة الهندية المحروقة على محرقة زوجها) الإفصاح عن وجهة نظره. ولقد أظهر باحثون أمثال لاتا ماني،كما ذكرنا سابقاً، في الجدالات والنقاشات المطولة التي أحاطت بقوانين الحكومة البريطانية ضد ممارسة تضحية المرأة، أن النساء اللاتي أحرقن على محرقة أزواجهن كنساء ضحايا كنَّ غائبات كأفراد. تقرأ سبيفاك هذا الغياب كرمز لصعوبة استرداد صوت الفرد المقهور وبرهان على أنه "لا يوجد مجال يمكن للمرء التابع أن يتحدث منه". وهي بذلك تعارض تقسيماً بسيطاً بين المستعمرين والمستعمَرين بإدخال "المرأة الملونة" كفئة يقهرها الطرفان. ربما وجد رجال النخبة المحليون طريقة "للكلام"، لكنها تقترح أن التمثيل الذاتي لأولئك الذين يقعون في أسفل الهرم لم يكن ممكناً.

تأتي فكرة سبايفاك هنا أيضاً لتحدي الادعاء السهل في أن مؤرخ ما بعد الاستعمار يمكنه استرداد وجهة نظر التابع. في الوقت ذاته تأخذ سبيفاك بجدية رغبة مفكري ما بعد الاستعمار في التركيز على القهر وتقديم وجهة نظر الناس المقهورين. ولذلك فهي تقترح على مثل هؤلاء المفكرين أن يقتبسوا مبدأ غرامشي القائل "تشاؤم المفكر وتفاؤل الإرادة" وذلك بالجمع بين شك فلسفي حول استرداد أي قوة تابعة والتزام سياسي لإظهار موقع المهمشين. وهكذا فالمفكر هو الذي ينبغي أن "يمثل" التابع.

التابع لا يستطيع الكلام. لا توجد ميزة في قوائم الصابغ العالمية "المرأة" فيها مادة جديرة بالثناء. لم يختف التمثيل. وللمرأة المثقفة كمثقفة مهمة محددة عليها ألا تتنصل منها بتأنق بياني.

(1988: 308)

تحذر سبيفاك بصورة مؤثرة ناقد ما بعد الاستعمار ضد جعل الفرد التابع يبدو رومانسياً ومتجانساً. لكن إصرارها على "صمت" التابع أمر إشكالي فيما لو تم تبنيه مقولة نهائية حول علاقات الاستعمار. وتجد بينيتا باري أن قراءة سبيفاك لرواية جين رايس بحر ساراغاسو الواسع، مثلاً لا تتناول آثار قوة المرأة في داخل النص والثقافات الكاريبية عموماً، وهي غير حساسة تجاه الطرق التي "وضعت النساء بها أنفسهن كمعالجات أمراض، وزاهدات، ومغنيات لأغان مقدسة وحرفيات، وفنانات" في المجتمعات المستعمَرة. لذلك فهي تتهم سبيفاك "بالصمم المقصود تجاه الصوت المحلي حيث يمكن سماعه" (1987: 39، والتأكيد لي). وتقترح باري أن مثل هذا الصمم ينشأ من نظرية سبيفاك في صمت التابع التي تعزو "سلطة مطلقة للخطاب المهيمن". وترد سبيفاك بتجديد تحذيرها الأول ضد ما تدعوه "الشوق للأصول الضائعة" أو الإدعاء بأن الثقافات المحلية تركت سليمة خلال حكم الاستعمار، وهي الآن سهلة الاسترداد: "إن تقنية المعلومات واستراتيجيات السلطة... لها تاريخ أطول وأوسع نوعاً ما من خيريِّتنا الشخصية واعترافاتنا" (1969: 204).

من الصعب (وبرأيي غير ضروري) الاختيار بين هذين الموقفين. تأخذ باري القومية المعادية للاستعمار كرمز لقدرة الإنسان المحلي على مساءلة ومواجهة خطابات الاستعمار. لكن "المحليين" منقسمون باختلافات النوع، كما توضح سبيفاك بصورة فعالة، وفروقات الطبقة والفئة وهرميات أخرى. وكما ناقشنا سابقاً يمكن اعتبار القومية المعادية للاستعمار فقط كممثل لصوت التابع إذا ما جانسنا مقولة "تابع" وبسّطنا جداً مفهومنا عن "الحديث". في الوقت ذاته، فإن نظرية جامدة عن صمت التابع، حتى لو قدمت بروح حذرة، يمكن أن تكون مؤذية للبحث في ثقافات الاستعمار، وذلك بإغلاق الخيارات حتى قبل دراستها. وهكذا فإن اختيار سبيفاك للأرملة المحروقة كرمز "للتابع" اختيار مهم. مثل هذه الشخصية هي حقيقة أكمل مثال على صمت التابع بما أنها مقولة مفهومية واجتماعية تنشأ فقط حينما يموت

المرء. المرأة التي ستضحّى هي مجرد أرملة، والمرأة الضحية Sati هي من حيث التعريف فرد مصمَّت. وصمتها يشير إلى قمع كل النساء في الهند الاستعمارية، لكن في الوقت نفسه ليست كل النساء في الهند يمكن إسقاطهن في مثل هذه الشخصية. ولقد اقترحت في مكان آخر أننا نحتاج إلى إعادة موضعة المرأة الضحية sati ليس من خلال التركيز على الأرملة التي ماتت فقط، بل أيضاً على بعض أولئك الأرامل اللاتي نجون ليحكين القصة (لومبا 1993). بالطبع ليس كل أولئك اللاتي نجون قصصن أي قصة، والأرشيف الاستعماري كما الأرشيف الأصلاني ليسا كريمين في حفظ الحكايات التي حُكيت. أيضاً، الخطابات التي يحكينها ليست شهادات واضحة عن "قوة" الأنثى، إذا كنا نعني بالقوة شعوراً بالمعارضة. فمثلاً في مقالة تدعى "ورطة الأرامل الهندوسيات كما تصفها أرملة بنفسها" كتبت سنة 1889 تصف الكاتبة بؤس الزوجة بعد وفاة زوجها:

> لن يلمسها أي من أقاربها لنزع زينتها عن جسدها. هذه المهمة توكل إلى ثلاث نساء من فئة الحلاقات... تلك العفريتات يقفزن فوق جسدها جزءاً جزءاً وينزعن بعنف كل الزينات من أنفها، وأذنيها الخ. وفي أثناء ذلك الاندفاع تنكسر أحياناً عظام الأنف أو الأذن سريعة العطب. وأحياناً... تقتلع خصل من الشعر.... في مثل هذه الأوقات يهبط الحزن على المرأة المسكينة من جميع الجهات... لا شيء في قدرنا سوى المعاناة منذ الولادة إلى الممات. حينما يكون أزواجنا أحياء فنحن عبيدهم، وعندما يموتون فقدرنا أسوأ... آلاف الأرامل يمتن بعد موت أزواجهن. ولكن الكثيرات سيعانين أقداراً أسوأ طيلة حياتهن إن هن بقين على قيد الحياة. ذات مرة إحدى الأرامل من أقاربي ماتت أمامي. لقد مرضت قبل وفاة زوجها. وعندما مات، كانت ضعيفة جداً حتى لم يمكن جرها إلى إحراق زوجها. لقد كانت مصابة بحمى حادة. ثم جرتها والدة زوجها من السرير إلى الأرض وأمرت الخادم أن يريق مقادير كبيرة من الماء البارد فوقها. وبعد حوالي ثماني ساعات ماتت. ولكن لم يأت أحد ليرى كيف كانت وهي

تموت من البرد.ولكنهم بعد أن ماتت بدؤوا يمدحونها قائلين بأنها ماتت حباً لزوجها... وإذا ما جمعت كل (تلك) القصص فسوف نحصل على كتاب ضخم. الحكومة البريطانية وضعت حظراً على عادة تضحية المرأة (Sati) ولكن نتيجة لذلك فإن عدداً من النساء اللاتي كن قادرات أن يمتن ميتة وحشية وسريعة حينما مات أزواجهن عليهن أن يواجهن الآن موتاً بطيئاً منظماً.

(ثارو ولاليتا 1991: 359-363)

بالرغم من أن هذه القصة كتبتها امرأة أرملة وضحية ممكنة، فإن صورة الأرامل فيها هي أقرب إلى الصورة التي ترسمها السجلات والوصوفات الاستعمارية. المتحدثة ذاتها لا تقدم نقداً لممارسة تضحية المرأة، بل شرحاً عملياً لرغبة الأرملة بالموت. ومع ذلك، فهي ذاتها لم تمت. ومع أن صوتها ليس دليلاً صريحاً عن الثورة، فإنه أيضاً يعمل ضد نظرية مطلقة جداً حول صمت التابع.

العديد من نساء الطبقة العليا، التي خرج من صفوفها معظم النساء الضحايا، تعلمن الكتابة والتعبير عن أنفسهن، وشاركن في نشاطات معادية للاستعمار، وفي حالات نادرة تحدثن ضد القمع البريطاني والأصلاني الأبوي. طبعاً يمكننا الآن أن نناقش أن مثل هؤلاء النساء كن متميزات عادة من حيث الطبقة، بغض النظر عن مدى القمع الذي خضعن له بطرق أخرى. وهكذا أيضاً هل يمكن النظر إليهن "كتابعات"؟ أيضاً، العديد من نساء الطبقة العليا، كما ناقشنا سابقاً، قدمن تبريرات مفصلة لفرض القيود على ثقافة وحرية الأنثى. وأخريات تنصرّن ليتخذن ذلك منبراً يهاجمهن منه البطريركية الهندوسية. كتاباتهن، كالنص الذي أوردناه أعلاه، لن تؤكد حقيقة أن قوة التابع سواء على المستوى الفردي أو الجماعي لا يمكن أن تكون مثالية كمعارضة بحته للنظام الذي تعارضه. إنها تعمل في داخل ذلك النظام وتظهر تناقضاته.

يمكننا أن نستفيد من نقاشات النظرية النسوية والتأريخية حيث كانت مسألة استعادة وعي المرأة حافلة بمشاكل مشابهة. توضح جوديت والكوويتز بحق أن:

> إن تبصُّر فوكو في أن لا أحد خارج السلطة له تأثيرات مهمة على التعبيرات من الهوامش. ولأن النساء مستثنيات من مراكز إنتاج الثقافة، فهنَّ لسن أحراراً في اختراع نصوصهن، كما اقترح بعض النقاد النسويين. إنهن لسن "بريئات" لمجرد أنهن غالباً على الخطوط الجانبية للثقافة. إنهن يتكئن على المصادر الثقافية المتوفرة لهن ـ إذ يقمن ببعض التعديلات على القوانين ويعدن التركيز عليها أو يعدن كتابتها بصورة مختلفة ـ ومع ذلك فهن مقيدات أساساً ببعض المقاييس الثقافية.... وإن كان الأفراد لا يؤلفون نصوصهم بصورة تامة، فهذا لا يدحض تبصر ماركس بأن الرجال (وبين قوسين النساء) لا يصنعون تاريخهم الخاص، ولو في ظل ظروف لا يسيطرون عليها تماماً أو ينتجونها. إنهم صانعو ثقافة ومستعملوها كذلك، يخضعون لنفس القيود الاجتماعية والآيديولوجية ومع ذلك فهم يقاومون بشدة تلك القيود ذاتها.
>
> *(والكوويتز 1989: 30، التأكيد مضاف)*

هذا ينطبق على الفرد "التابع" في ظل الاستعمار أيضاً. ولقد أكد باحثوا أفريقيا الاستعمارية الطرق المتنوعة التي كان الأفارقة فيها "دوماً نشطين في صناعة تواريخهم (لا ينتظرون حتى يستحضرها لهم الرجل الأبيض") (فون 1994: 1). كلمة "نشطين"، إذا، تذكرنا مؤهّلات والكوويتز، لا تعني "أحراراً"، ولا تلمح أيضاً إلى تعاون بسيط أو معارضة صريحة، بل كما يقول ران غرينستاين عن بعض دراسات شاكا Shaka الأخيرة: "ينظر إلى التاريخ كعملية تسمح بالتحالفات عبر تقسيم استعماري، وليس انقساماً بين القوي والضعيف" (1995: 225).

لكن "القوي" و "الضعيف" ليستا مقولتين وحدويتين. وحينما تماسك الناس السود والبيض التابعين لمجتمعات زراعية فقيرة عبر الخطوط العرقية في النصف الأول من القرن العشرين في جنوب أفريقيا، فإنهم قووا في الوقت ذاته التقسيمات الطبقية حتى وهم يؤزمون بعض الحدود العرقية. وأهم من ذلك، حينما "تفاوضت" السلطات الاستعمارية مع المستعمرين، قاموا بذلك بصورة انتقائية، وفي أثناء عملية التفاوض غالباً ما دعمُّوا الهرميات القائمة. مثلاً، حينما استشار المستعمرون

البريطانيون في البنجاب في القرن التاسع عشر السكان الأصليين وهم يسجلون (وبذلك نظموا) العادات المحلية، أمكن استنتاج أن "الصوت المحلي كان منقوشاً داخل الخطاب الإمبريالي". ولكن بمقدار ما استشير رجال الطبقة العليا فقط، نستطيع أيضاً أن نرى "كيف أن هذا الصوت كان صوتاً أبوياً، صوت جماعة المالكين المسيطرين يتحدث ضد حقوق غير المالكين وهم النساء والفئات الدنيا (بهاتشاريا 1996: 47).

ليس الحالة أن أدنى الدون فقط يمكن أن يعتبروا التابعين "الحقيقيين"، الذين يستحقون "الاسترداد". في نفس الوقت، علينا أن نتذكر أن أولئك الذين ساروا خلف غرامشي وأحيوا المصطلح في الدراسات التاريخية، فعلوا ذلك لكي يستخرجوا الفروقات في داخل الشعوب المستعَمرة بين النخبة وغير النخبة. لكن أياً كان تابعينا، فهم مثبتون في ذات الوقت في داخل عدد من خطابات السلطة والمقاومة المختلفة. ومع ذلك كانت العلاقات بين المستعير والمستعَمر متقاطعة باستمرار ومجدولة مع أشكال أخرى عديدة من علاقات السلطة. هذا يعني أيضاً أن أي مثال للقوة أو فعل الثورة يمكن تعيين أهميته بصدق بطرق عديدة مختلفة. مثلاً، يطلب منا فريدريك كوبر (1994) أن ننظر فيما إذا كانت أعمال الطبقة العاملة الأفريقية في أفريقيا الفرنسية والبريطانية يجب أن تعتبر مثالاً عن النزعة القتالية الأفريقية، أم مثالاً على النضال العالمي للطبقة العاملة، أم الاختيار الناجح للأفارقة لاكتساب خبرات غربية؟ إنه يذكرنا أن "القراءات الثلاث تملك بعض الحقيقة، لكن النقطة المهمة هي علاقتها المتميزة بفاعلية مستمرة". لقد كانت منظمات العمل في توتر خلاق مع النضالات المعادية للاستعمار كما كانت المنظمات الفلاحية والريفية. وهكذا يمكن التفكير بالأشخاص الأفراد والجمعيين بطرق متعددة في أي وقت محدد، وعلينا أن نبقي معاني التابعية والسيطرة ذاتها مفتوحة.

هذه نقطة مهمة. إن وضع التابع في داخل هرميات متعددة لا يكفي. علينا أيضاً أن نفكر بالعلاقات المهمة بين تلك الهرميات، وبين القوى والخطابات المختلفة. ولأن مفكري ما بعد الحداثة (بمن فيهم فوكو) لا يهتمون بهذا التداخل، فإن عملهم لا يساعدنا في مهمة استرداد الذات التابعة في التاريخ الاستعماري. وتزعم روزاليند أوهانلون وديفيد ووشبروك، مثلاً، أن "وجهات النظر الديريدية Derridean ووجهات نظر ما بعد الحداثة، تظهر "تسطحاً" وتجعل من المستحيل لدينا أن نفهم

كيف تعمل المجتمعات (1992: 148 ـ 153). هؤلاء المؤرخون يكتبون رداً على مقالة غايان براكاش "كتابة تواريخ ما بعد الاستشراق للعالم الثالث: وجهة نظر من التأريخية الهندية" والتي أثارت نقاشاً واسع النطاق حول سياسة نظرية ما بعد الاستعمار، إذ اقترحت أن تواريخ الرعايا المهشمين والتابعين يمكن أن تكتب فقط بالابتعاد عن "منظور ما بعد التأسيس" أي الابتعاد عن الروايات العظيمة التي حبست مثل هؤلاء الرعايا وقصصهم. وبينما يعتقد عديد من النقاد أن أفكار ما بعد الحداثة حول التعددية والتشظي تجعل موقف الرعايا التاريخيين المهمشين واضحاً، فإن آخرين يجادلون أن ما بعد الحداثة تحمل تلك الأفكار إلى أبعد حد بحيث لا نستطيع أن نفهم القوى المحركة التاريخية أبداً.

ويمكن إجراء تركيب منتج هنا: يمكننا هجر الروايات العظيمة التي سيطرت ذات مرة على كتابة التاريخ دون أن نهجر أيضاً كل التفسيرات للعلاقات بين القوى المختلفة في المجتمع. ولنقحم النوع gender في فهمنا للتاريخ، مثلاً، علينا أن نبتعد عن الطبقة "كرواية عظيمة"، التي يمكن فهم التطور التاريخي في رأيها كنتاج للصراع الطبقي وحده. ولكن النوع gender والطبقة ينبغي ألا ينظر إليهما كعنصرين مختلفين، وتعدد روايات يمكننا الاختيار بينها. وتكشف قوتها الكاملة فقط بواسطة تحديد تمفصلها مع بعضها البعض ومع قوى اجتماعية أخرى. وإن كنا نعتقد حقيقةً أن الأفراد يتكونون من أنواع خطاب مختلفة وعديدة فنحن ملزمون بالنظر في تلك التمفصلات. وهكذا، لكي نصغي إلى أصوات التابعين نحتاج إلى الكشف عن تعددية الروايات التي حجبتها الروايات العظيمة، لكننا نحتاج أيضاً للتفكير حول كيفية تشابك هذه التعددية من الروايات.

لم يكن من السهل عملياً على النقاد الحفاظ على توازن بين "موضعية" الفرد وتضخيم صوتها / صوته. فقد اقتربت عدة محاولات لكتابة "تواريخ من الأسفل" من جعل شخصية أو مجتمع التابع المقاوم جوهرياً. حقاً إنها لمهمة صعبة تلك التي تحاول تعيين نوع من الاستقلال للناس المقهورين دون إضفاء ثقافة أبدية من الذاتية على مثل هؤلاء الناس، وأن تقترح أن التابع كان "وكيلاً ذاتياً واعياً" دون العودة إلى المفاهيم الإنسانوية في الذاتية. وفي محاولة لإظهار كيف أن نضالات الفلاحين في الهند كانت متميزة عن حركات النخبة المعادية للاستعمار تقترح روزاليند أوهانلون أن مؤرخي التابع بنوا بصورة متكررة هوية فلاح جوهرية في الهند لا تمزقها

اختلافات النوع أو الطبقة أو المكان. وتصحيحاً لذلك تورد أوهانلون عمل فانون وسعيد وبابا فيما يتعلق بمسألة أن الهويات الاستعمارية تبنى بدل أن تعطى (1988: 204 ـ 205). لكنها في الوقت نفسه لديها شك كبير أيضاً حول مسألة تبني آراء ما بعد بنيوية أو بعد حداثية بصورة كاملة فيما يتعلق بالهوية:

> *من المؤكد أن دعوة المحرومين وضع سياسة للنضال تحتاج إلى تصور للتجربة والقوة* لأنه ليس من الواضح كيف يمكن لتأثير مبدد في علاقات السلطة أن يكون في الوقت ذاته وكيلاً تشكل تجربته ورأيه قاعدة نضال من أجل التغيير. ولا يعني نقاشنا حول حاجتنا لتلك المقولات في أي شكل عودة إلى التصورات الثابتة وغير المميزة لإنسانوية القرن التاسع عشر الليبرالية. إن التحدي الحاضر الذي نواجهه يكمن تماماً في فهم كيف أن الطبقات الدنيا التي نرغب في دراستها تُبنى حالاً بطرق متباينة كأفراد. ومع ذلك فهم أيضاً يجدون الوسيلة من خلال الصراع للتعرف على أنفسهم كوسطاء وذلك بطرق مترابطة ذاتية التمركز.
>
> *(أوهانلون و ووشبروك 1992: 153، التأكيد مضاف)*

هذا الرأي ـ القائل إن اعتبار البشر بُنيات خطابية متشظية لا يتسق مع فهمهم كوسطاء ذوو خبرة ـ منتشر كثيراً بين نقاد ما بعد الحداثة. وفيما يتعلق بهذه المسألة فإن مقالة جوان سكوت حول "الخبرة" مفيدة جداً لأنها تناقش أن التجربة ذاتها تُبنى ولا تعطى.

> تعمل التجربة كأساس يقدم نقطة انطلاق ونوعاً من التفسير لا يقبل الجدال فلا تبقى حاجة إلا لطرح عدد قليل من الأسئلة. ومع ذلك فإن الأسئلة المنوعة ـ أسئلة حول الخطاب، والاختلاف، والذاتية، إضافة إلى ما الذي يمكن اعتباره تجربة، ومن الذي يقرر ذلك ـ هي التي ستساعدنا في أرخنة التجربة، والتفكير بصورة نقدية في التاريخ الذي نكتبه حولها، بدل أن نفرض تاريخنا عليها.
>
> *(1992: 33)*

وتكتب قائلة إننا إذا أردنا ألا نسلم جدلاً بالهوية أو التجربة، علينا أن ننظر كيف "تُمنحان أو تُقاومان أو تقبلان".

لذلك فإن "التجربة" "والانبنائية" Constructedness لا ينبغي اعتبارهما ضدان قطبيان. إن عملية "التصرف" ليست خارج العملية التي تشكّل بها الذوات، ولكن أيضاً "الفعل" و "الوعي" ليستا صفتين لقوة داخلية ثابتة بل لذواتنا المتغيرة. وهناك في هذه الأيام نقاشات حامية الوطيس بين مؤرخي الاستعمار حول كيفية تحقيق مثل هذا التوازن. وعند العديد منهم أصبحت "نظرية خطاب الاستعمار" مرادفة لتوكيد سلطة الاستعمار، وأحيانا يقترحون أن الطرق التاريخية القديمة كانت أكثر فعالية في كشف قوة التابع. مثلاً، ميجان فون التي ناقشنا كتابتها حول طب الاستعمار في جزء سابق توازن بين التواريخ الشفوية لأفريقيا و "نظرية خطاب الاستعمار". التاريخ الشفوي وثق نسخة للاستعمار أكثر تفاعلية: الطريقة التي شارك بها الأفارقة في خلق "العادة" و"التراث" في أفريقيا الاستعمارية، وكيف "خُلقت" الخطابات والممارسات الاستعمارية "من مواجهات المستعمِر والمستعمَر وجهاً لوجه (فون 1994: 13) بينما تولي نظرية خطاب الاستعمار اهتماماً أكبر لسلطة الاستعمار وهيمنته. وهكذا فهي تثير "نظرية خطاب استعماري" ما بعد حداثية وغربية ومتشائمة ضد تقاليد كتابة تاريخية أقدم تمتد جذورها في أفريقيا وتستند إلى مصادر شفوية. ولقد كانت التواريخ الشفوية طريقة ذات أهمية خاصة في معرفة مدى مشاركة الأفارقة في صياغة الخطابات القمعية والمعارضة أيضاً، وفي ملء الفراغات الموجودة في الوثائق المكتوبة والأرشيفات. لكن هذه التواريخ الشفوية لا تستطيع أن تعكس ببساطة وجهة نظر "الشعب" لأنها بدورها تأتي بصورة غير مباشرة عن طريق الباحث والمؤرخ أو الناقد. وكما يوضح ديفيد بَن David Bunn بحق "لا يمكن للمرء أن يهاجم تجاوزات التحليل ما بعد البنيوي بخنقها في قصة تاريخية شفوية" فالدليل الشفوي أيضاً "يعمل داخل مجال القص" (1994: 31).

هل الموضوعية ممكنة، أم أننا نتكلم عن اهتماماتنا من بطننا ليس غير حينما نجعل التابع يتكلم؟ بالطبع، إلى حد ما، فإن توظيفاتنا في الماضي تلونها بالضرورة التزاماتنا الحاضرة. إننا مهتمون باسترداد أصوات التابعين لأننا محاصرون في علاقات سلطة معاصرة متغيرة. وهكذا، حينما يتحدث بودريار عن الجماهير كقوة انفجارية "لم يعد بالإمكان الحديث من أجلها، أو الإفصاح عنها أو تمثيلها". وستيوارت هول لديه

الحق في قراءة هذه العبارة على أنها قنوط سياسة ما بعد الحداثة. لكن هذا لا يعني أن نبدأ بقياس تطرفنا بصورة آلية من حيث قدرتنا في العثور على "مقاومة" في أي نص أو وضع تاريخي. فإن لم أستطع تحديد أصوات أرامل القرن التاسع عشر، فهذا لا يعني بالتأكيد أنني أشترك في عملية إسكاتهن. بالمقابل، يطالب النقاد بسياسة جذرية باقتراح وعي جذري لأولئك الذين يدرسونهم. وهذا ما يقود عادة إلى فهم مختزل "للمقاومة" التي يبدو أنها تنتشر بسهولة جداً في كل مكان. إذاً، فإن رغبتنا في جعل التابع يتكلم، ربما تلبيها أبحاثنا التاريخية أو لا تلبيها.

وأخيراً، ماذا نعني بالضبط بكلمة "مقاومة" أو "الكلام"؟ هذان المصطلحان غالباً ما يذكران دون وجود أي فهم واضح ما الذي تجري مقاومته، أو ما تقتضيه عملية المقاومة. علاوة على ذلك، فإن مفهوم المقاومة متسع إلى ما لا نهاية وبصورة غامضة لدرجة أنه كما يقول فريدريك كوبر "ينكر أي نوع آخر من الحياة على الشعب الذي يقوم بالمقاومة. ومهما تكن أهمية المقاومة، فالمقاومة مفهوم ربما يضيق فهمنا للتاريخ الأفريقي بدل أن يوسعه" (كوبر 1994: 1532). وتقترح غياتري سبيفاك أن واجب مفكري ما بعد الاستعمار هو تمثيل التابع تماماً لأنه لا يستطيع الكلام. ويقدم ستيوارت هول طريقة أخرى لتفسير سلبية التابعين: "بالرغم من أن الجماهير الشعبية لم تستطع أبداً أن تصبح بأي معنى تام صانعة للممارسات الثقافية في القرن العشرين فإن حضورها الدائم كنوع من القوة الثقافية ـ التاريخية السلبية قد عطّل وقيد وشوش كل شيء" (1996 د:140). لذلك يمكننا إظهار أهمية التابعين في التاريخ دون الاقتراح بالضرورة أنهم وكلاء تواريخهم الخاصة.

إن الروابط بيننا وبين "التابعين" التي نحاول استردادها توجد أيضاً في حقيقة أن التواريخ الماضية مستمرة في تكوين العالم الذي نعيش فيه. ولنعد إلى مثال حرق الأرامل، فمع أن حالات تضحية المرأة في الهند الحديثة هي نسبياً قليلة، فإن القضية ظهرت إلى السطح مرة أخرى في السنوات الأخيرة. إن سياسة هذا التجديد تساعدنا بصورة ما في فهم وإعادة ترتيب آليات نقاشات تضحية المرأة Sati في الماضي، تماماً مثلما تقوم سياسات الاستعمار المعاصرة بزيارة سياسات الاستعمار ثانية. إن عزل الاستعمار عن تطوره اللاحق معناه صرف الانتباه عن روايات القومية أو المجتمعية أو الأصولية الدينية التي تشكل البوتقات التي يعمل فيها النوع، والطبقة، والفئة، وحتى الاستعمار الجديد في الوقت الحاضر. وتوضح لاتاماني أن

جهودنا في العثور على أصوات التابعين ربما تتغير في أماكن مختلفة. وهكذا فهي تميز بين طريقة الصدى التي يحدثها عملها حول تضحية المرأة المقموعة في داخل الأكاديمية الأمريكية وفي بريطانيا وفي الهند. الاهتمام بتلك الفروقات يؤدي بها إلى تقديم إعادة صياغة مفيدة للسؤال الذي بدأنا به:

> إن سؤال "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" إذاً من الأفضل طرحه كسلسلة من الأسئلة: أيُّ مجموعة تشكل التابعين في أي نص؟ وما هي علاقتهم ببعضهم البعض؟ وكيف يمكن سماع فيما إذا كانوا يتكلمون أو لا يتكلمون بأي مجموعة من الأدوات؟ وبأي نتائج؟ إن إعادة صياغة الأسئلة بهذه الطريقة تساعدنا على الاحتفاظ بتبصر سبيفاك فيما يتعلق بموضعة المرأة في الخطاب الاستعماري دون التنازل للخطاب الاستعماري عما لم يحققه وهو شطب المرأة.
>
> *(ماني 1992: 403)*

ما بعد الحداثة ودراسات ما بعد الاستعمار

في أماكن مختلفة من هذا الكتاب تطرقنا إلى الرأي القائل إن نظرية ما بعد الاستعمار والنقد غير مناسبين لمهمة فهم عالمنا أو تغييره لأنهما ابنا ما بعد الحداثة. في هذا الجزء سوف ندرس هذه المشكلة في ضوء دراسات حديثة حول سياسة دراسات ما بعد الاستعمار. أعلن كوامي أنتوني آبيا في مقالة يُستشهد بها غالباً:

> إن ما بعد الاستعمار هي حالة ما يمكن أن ندعوه بشحٍ انتيلجنسيا الكومبرادور Comprador Intellegentsia، وهي مجموعة من الكتاب والمفكرين صغيرة نسبياً ذات أسلوب وتدريب غربي يتوسطون في تجارة السلع الثقافية للرأسمالية العالمية في الأطراف. في الغرب هم معروفون من خلال أفريقيا التي يقدمونها. أبناء بلادهم يعرفونهم من خلال الغرب الذي يقدمونه لأفريقيا ومن خلال أفريقيا التي اخترعوها للعالم، ولبعضهم البعض، ولأفريقيا.
>
> *(1996: 62-63)*

ويوضح آبيا فكرته بمقارنة مثل هؤلاء المفكرين المستغربين مع آخرين يعيشون في أفريقيا. وبينما يواجه مثقفوا ما بعد الاستعمار دوماً خطر أن يصبحوا "آلات الغيرية، وصناعة الغيرية كدور رئيسي لنا"، فإن في أفريقيا نفسها "هناك من لن ينظروا إلى أنفسهم كآخر" بينما أصبحت حالة ما بعد الاستعمار فيما يخص أولئك المثقفين "ذوو الأسلوب الغربي" "حالة يأس" في أفريقيا.

> **بالرغم من الحقيقة الساحقة للهبوط الاقتصادي، ورغم الفقر الذي يصعب تخيله، ورغم الحروب، وسوء التغذية، والمرض، وعدم الاستقرار السياسي... فإن الآداب الشعبية، والقص الشفوي والشعر والموسيقى والمسرح والرقص والفن البصري كلها تزدهر. إن الإنتاج الثقافي المعاصر للعديد من المجتمعات الأفريقية، والتقاليد المتعددة التي تبقى دلائلها بقوة، هي الترياق للرؤيا القائمة لروائي ما بعد الاستعمار.**
>
> ***(69 :1996)***

من المؤكد أن أشكال الفن والثقافة ربما "تزدهر" وسط الفقر والمرض، ولكن هل يشترك مثل هذا الفن والثقافة "برؤيا" تفاؤلية مشتركة؟ ومع أن عدداً من الكتابات النقدية الأخيرة حول دراسات ما بعد الاستعمار لا تتفق مع هذا التعميم السهل حول الإنتاج الثقافي الأصلاني فإنها تكرر الفكرة الأساسية في مناقشة آبيا حول حالة "ما بعد الاستعمار". يسمي عارف ديرليك "الاستعمار" "طفل ما بعد الحداثة" المولود ليس من وجهات نظر جديدة في التاريخ والثقافة بل بسبب "الظهور المتزايد لمثقفين أكاديميين أصولهم من العالم الثالث كمحددين لخطوات النقد الثقافي" (1992: 330) ويناقش أيضاً "أصول وأوضاع العالم الأول" لمصطلح ما بعد الاستعمار. وبصورة مماثلة، فبرغم أن عمل إعجاز أحمد يتحدى الأيديولوجيات الكامنة خلف انقسام العالم إلى عالم أول وثان وثالث "نظرية العوالم الثلاثة"، فإنه أيضاً يعزو وجهة نظر وشعور ما بعد حداثي لما يسميه "الاستعمار الأدبي" ويوازن هذا بصورة غير مؤاتية مع تطرف الماركسية.

من بين العديد من النقاد الذين كتبوا بهذا الأسلوب، يصوغ ديرليك القضية ضد "الاستعمار" بصورة عنيفة جداً. ويناقش أن ديفيد هارفي وفريدريك جيمسون أسسا ترابطاً بين ما بعد الحداثة والرأسمالية التي يمكن سحبها الآن على ما بعد الاستعمار. بكلمات أخرى، إذا كانت ما بعد الحداثة بكلمات جيمسون "المنطق الثقافي" للرأسمالية الأخيرة، فإن ما بعد الاستعمار أيضاً يشترك في الجريمة مع الرأسمالية.

إن كتّاب ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار يحتفلون بأعمال الرأسمالية العالمية ويلغزونها. حتى أن "لغة ما بعد الاستعمار... هي لغة ما بعد البنيوية في العالم الأول". لذلك فإن ما بعد الاستعمار يبدو أنه ينتقد المزاعم الشمولية لنظم الفكر الغربية" ويبدأ بتوبيخ للمزاعم الشمولية للغة الماركسية ولا ينتهي إلى توزيعها إلى لهجات محلية بل بعودة إلى لغة ثانية للعالم الأول ذات مزاعم معرفية شمولية" (1994: 342) وهكذا يعدّل ديرليك نقد آبيا ويقترح أن "ما بعد الاستعمار هي حالة قادة الفكر في الرأسمالية العالمية" (1994: 356).

هذا اتهام قاسي جداً في الحقيقة، يطال في أماكن عدة عدد من الانتقادات السابقة التي عبر عنها مثقفون في داخل وخارج الأكاديمية الغربية حول ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة كفلسفتين أوروبيتي المركز. منذ عشر سنوات خلت، مثلاً، أوضحت نانسي هارتسوك أن نظريات ما بعد البنيوية حول الذاتية المنقسمة المتألمة أصبحت مبهمة تماماً في الوقت الذي بدأ فيه الأفراد المهمشون يجدون صوتاً جماعياً أكثر قوة (1987: 160). هل مفهوم الفرد الفاقد للمركز آخر استراتيجية للاستعمار الغربي؟ وكما يقول دينيس إيبكو:

> لا شيء يوقف الأفريقي من النظر إلى وضع ما بعد الحداثة الشهير والمحتفى به... كلا شيء سوى أنه صيحة مديح الذات المنافقة التي يطلقها أطفال الرأسمالية المفرطة المدللين المتخمين. وهكذا ما علاقة أفريقيا الجائعة مع الغثيان ما بعد المادي... للضجرين والمتخمين؟
>
> *(1995: 122)*

ولكن هل تحتاج أفريقيا الجائعة أو الهند العارية إلى بعث أفكار قديمة حول الفرد الإنسانوي الموحد، أو ترجع إلى روايات قديمة للتاريخ البشري؟

بالأمس ركزت النقاشات الدائرة حول هذه المسائل على قضية ما إذا كنا بحاجة إلى "تحليل نظام عالمي" أو إلى "فهم ما بعد تأسيسي" (ديرليك 1994: 306). هل علينا أن نفهم العالم الحديث بأنه ذو طبيعة رأسمالية أصلاً، أم علينا أن نفهم الحداثة كقضية متشظية أساساً؟ بعض النقاد يطلبون منا أن نضع الاستعمار وما بعد الاستعمار في داخل القاعدة التأسيسية للرأسمالية، بينما يوضح آخرون أن مثل هذا البناء أدخل تواريخ هامشية إلى الرأسمالية. لكن هذا النقاش غالباً ما يعيد إنتاج نسخ اختزالية لكلٍ من الماركسية وما بعد الاستعمار أو ما بعد الحداثة وبذلك أعاق إمكانية حدوث حوارٍ أكثر دقة. فمثلاً هناك النقاد الذين يقترحون بصورة مقنعة أن النقد ما بعد النبيوي لتاريخ تأسيسي سيشترك في جريمة تطور الرأسمالية ذاتها. أما الآخرون الذين يوضحون بحق أن اعتبار الرأسمالية تأسيسية ليس معناه بالضرورة الإقرار بأيديولوجياتها، ثم يذهبون أحياناً لاقتراح العكس، وهو أيضاً ربط مبسَّط بين الجدل من أجل تعدديات في التواريخ واحتفال بالتشظي واقعاً جديداً لنا.

بالتأكيد ينبغي أن توجد طريقة أخرى لإعادة التفكير بالعلاقة بين المحلي والمهمش من جهة والبنى الأكبر التي توجد فيها من جهة أخرى. إن قصص النساء، والشعوب المستعمرة، واللا أوروبيين تغير فهمنا للاستعمار والرأسمالية والحداثة. تلك القصص العالمية لا تختفي لكنها تُقرأ الآن بصورة مختلفة. علينا أن نبتعد عن القصص العالمية ليس لأنها بالضرورة تبتلع التعقيد دوماً، بل لأنها تاريخياً قد قامت بذلك، وحالما نركز على تلك القصص ووجهات النظر المغمورة فإن البناء بأكمله يبدو مبَّدلاً. فمثلاً لم تكن الرأسمالية كما نظرت لها الماركسية الكلاسيكية كافية لفهم الاستعمار. فقد قامت التواريخ المكتوبة من وجهات نظر معادية للاستعمار بإعادة كتابة "قصة" التطور الرأسمالي ذاتها بحيث تبدو الآن "القصة العظيمة" للرأسمالية بمظهر مختلف جداً ـ إذ لا يمكن بعد الآن حكايتها كقصة مكتوبة في مراكز أوروبية، أو كقصة تطور هادئ. عوضاً عن ذلك، نراها قصة عنيفة لعبت فيها "الأطراف" البعيدة دوراً هاماً. إذاً:

> فالتحول من الإقطاعية إلى الرأسمالية (التي لعبت دوراً طلسمياً في الماركسية الغربية على سبيل المثال) [تصبح قصة]... تشكيل السوق الدولية... بهذه الطريقة يشير مصطلح "ما بعد الاستعمار" إلى انقطاع نقدي قاد إلى تلك القصة التأريخية العظيمة التي أعطت هذا البعد العالمي، في التأريخية الليبرالية وعلم الاجتماع التاريخي الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر) بقدر ما أعطت التراثات المهيمنة للماركسية الغربية، حضوراً ثانوياً في قصة يمكن بصورة جوهرية أن تحكى من داخل حدودها الأوروبية الثابتة.
>
> *(هول 1996/: 250)*

بعد أن قلنا ذلك، لا نقدر أن نهجر التفكير حول الرأسمالية تماماً. كيف يستطيع المرء أن يحدث التمفصلات بين القصص المحلية المتنوعة لعالمنا دون انتباه جاد لعمليات الرأسمالية العالمية في الوقت الحاضر؟ يوضح ديرليك بحق أن نقد ما بعد الاستعمار لم يفكر بجدية بعد بالطريقة التي تصاغ من خلالها حالة ما بعد الاستعمار اليوم بواسطة عمليات الرأسمالية ـ الطريقة التي تُعولم بها الرأسمالية إذ تجذب ثقافات واقتصاديات محلية متنوعة إلى دوامتها، وكيف توهن الحدود القديمة وتجعل الإنتاج والاستهلاك لا مركزيين. هذه المشكلة، في الواقع، ليست فريدة أبداً ـ فقد واجه النقد النسوي للنظام الاقتصادي الماركسي بعض الخطر في تفضيل التحليل الثقافي. إن تجاهل البعد الاقتصادي للنظام العالمي معناه بناء ما يسميه ديرليك عالم "لا شكل له" هو نوعاً ما جميعه ما بعد استعماري:

> كان لدى نقاد ما بعد الاستعمار القليل ليقولوه حول... الأشكال المعاصرة... لقد حولوا مشكلات مادية ملموسة من عالم الحياة اليومية إلى مشكلات ذاتية ومعرفية. وبينما يستمر رأس المال في تحركاته في بناء العالم، فإن رفض مكانته التأسيسية يجعل التخطيط المعرفي مستحيلاً، وهو ما ينبغي أن يكون نقطة الانطلاق لأي ممارسة للمقاومة....
>
> *(1994: 356)*

ويقول ديرليك إن الطرق التي يمكن من خلالها للرأسمالية العالمية القيام بإعادة تصور لعلاقات ما بعد الاستعمار يجعلها نقاد ما بعد الاستعمار مبهمة. وسواء يرجع هذا الإهمال إلى التدريب الصارم وانضمامات نقاد ما بعد الاستعمار أو إلى اتجاههم السياسي / الفلسفي، فلا شك أنه لا الثقافات المحلية ولا العالمية، لا الأمة ولا الهجنة يمكن التفكير بها بجدية دون الأخذ بعين الاعتبار كيفية صياغة النظم الاقتصادية لها. ولكن الأمر الأكثر جدلية هو فيما إذا كان هذا الإهمال يجعل نقاد ما بعد الاستعمار وكلاء لرأس المال العالمي!

أخيراً، ربما يكون من المفيد إعادة التفكير بمصطلح ما بعد الحداثة ذاته. يوضح ستيوارت هول بصورة مجدية أن "ما بعد الحداثة" لا تعني عهداً جديداً تماماً أو انقطاعاً مطلقاً مع العصر الحديث. إنها "الاسم السائد الذي نعطيه لعدد من الثوابت القديمة بدأت تواجه مشاكل منذ بدايات القرن العشرين فصاعداً. إلا أن بعض مفكري ما بعد الحداثة يقترحون بأنها "نوع من القطيعة النهائية أو الانقطاع عن العصر الحديث". هذه الالتفاتة وهذه المحاولة لتثبيت تاريخ حيوي إلى شيء يدعى وضع ما بعد الحداثة هي التي تسبب مشكلة:

> ما يقوله هذا هو إن هذه نهاية العالم. التاريخ يتوقف معنا ولا يوجد مكان نذهب إليه بعد هذا. ولكن عندما يقال إن هذا آخر شيء سيحدث على الإطلاق في التاريخ فذلك إشارة إلى عمل الأيديولوجي، بمعنى ضيق ـ ما سماه ماركس "الأثر التأبيدي". ولأن معظم العالم لم يدخل بعد تماماً في العصر الحديث، فمن هو الذي "لم يبق له مستقبل"؟

(1996 / د: 134)

ويدافع هول في مكان آخر عن تمييز أكبر بين أنواع مختلفة من نقاد ما بعد الحداثة. فبعضهم "ربما يعتقد أن العالمي قد تشظى إلى المحلي، إلا أن معظم الجادين منهم يناقشون أن ما يحصل هو إعادة تنظيم متبادلة لما هو محلي وما هو عالمي، وهذا قول مختلف جداً" (1996 / أ: 257) بكلمات أخرى، علينا أن

نميز بين المفكرين الذين يتبنون ما بعد الحداثة عقيدة فلسفية، وآخرين يشيرون إلى الحاجة لأدوات جديدة لفهم العالم المعاصر.

وهكذا أيضاً لا ينبغي اعتبار المحلي والعالمي منظورين شموليين مشتركين، بل مظهرين للواقع ذاته يساعدان في إعادة موضعة بعضهما البعض بطرق أكثر دقة. ويشير بيتر هيوم بحصافة إلى سبب آخر للابتعاد عن القصص العظيمة:

> ليس لأن عصر القصص العظيمة قد تم تجاوزه على أسس معرفية، بل بالأحرى لأن القصة العظيمة لفكفكة الاستعمار، مؤقتاً، قد تمت روايتها بصورة مناسبة وقبولها على نطاق واسع. هناك الآن حاجة لقصص أصغر، مع الانتباه للسمات الجغرافية المحلية، بحيث تصبح الخرائط أكمل.
>
> *(1994: 71-72)*

علينا دراسة فائدة وجهات النظر الماركسية وما بعد البنيوية للتفكير حول الاستعمار وآثاره. كما تحذرنا آناماريا كاروسي:

> مع أنه لا ينبغي التقليل من فائدة الاستراتيجيات الماركسية لحركات المعارضة، فإن مصطلحاتها تقتضي النظر فيها بدقة أكبر... إن نقد الفلسفة الإنسانية (ويمكن للمرء أن يضيف الفلسفة الاقتصادية) لا يمكن كنسها ببساطة، ولا يمكن للمرء أن يستمر وكأن شيئاً لم يكن.
>
> *(1989: 88)*

سوف أقترح قبل كل شيء أن علينا ألا نجعل أياً منهما متجانساً. وبينما شعر مثقفو الأقليات والنسويون أن لهم صلات مع ما بعد البنيويين فقد جرت بينهم نقاشات حادة. ولقد كان لدى النسويين على اختلاف مذاهبهم شك في ما بعد الحداثة، لكن هذا لا يعني عدم وجود تداخل وحوار بين المساءلة النسوية وما بعد البنيوية للقصص المهيمنة. لكن على الأقل فقد اقترح بعض النسويون أنهم لم يتبعوا

ببساطة يقظة ما بعد البنيوية، بل استكشفوا بعض الطرق البديلة في التفكير حول التاريخ، واللغة، والذاتية التي جعلتها ما بعد البنيوية الأكاديمية رائجة فيما بعد بطريقة مختلفة (نيوتن 1989). إن دراسات النوع gender، في الحقيقة، إما أُغفلت تماماً أو تم التقليل من شأنها لأن خطوط المعركة مرسومة في الوقت الحاضر بين ما بعد الحداثة والماركسية، أو بين مثقفي ما بعد الاستعمار داخل الأكاديمية الغربية وخارجها. أما بالنسبة للنسويين، ولآخرين كذلك، فإن التقسيم العنيف بين "ماركسية عالم ثالث" وما بعد حداثة "عالم أول" كما اقترح ذلك كتاب مثل أحمد، إشكالي جداً. وتمتد السياسة النسوية في العالم الثالث عبر نطاق واسع، لكن كان عليها أن تناقش علاقة معقدة مع النضالات الماركسية في الداخل، بالإضافة إلى الحركات النسائية والكتابة في الغرب. وهكذا فإن علاقاتهم أو اختلافاتهم لا تتبع لا التقسيم الواضح بين الماركسيين الجيدين وما بعد البنيويين السيئين التي اقترحتها انتقادات مؤخرة لنظرية ما بعد الاستعمار ولا بين الماركسيين السيئيين وما بعد الاستعمار.

لكن، هل يمكن مجرد الاختيار بين المناهج النظرية؟ يقترح جايان براكاش أن مشروع دراسات التابع "يستمد قوته كنقد ما بعد استعماري من سوء جمع بين الماركسية وما بعد الحداثة، وغرامشي وفوكو، والغرب الحديث والهند، والبحث الأرشيفي والنقد النصوصي" (1994: 149). إن استخدام براكاش لمصطلح "سوء استعمال المفردات" مأخوذ من غاياتري سبيفاك التي تستخدمه بمعنى التحول. إذاً فهو يعني أن مؤرخي التابع حينما يجمعون وجهات النظر المختلفة تلك، فإنهم أيضاً يحولون ويغيرون كلاً منها. هناك جدل طويل خارج نقد ما بعد الاستعمار في حد ذاته حول ما إذا كانت الماركسية والتفكيكية متناغمتين فلسفياً. كذلك تعرض كتاب سعيد *الاستشراق* لنقد مماثل في محاولة الجمع بين طرق فوكو وديريدا والتزام غرامشي بالتغيير الاجتماعي. يشبِّه بعض النقاد محاولة الجمع بين تبصرات الماركسية وما بعد الحداثة إلى محاولة ركوب حصانين في الوقت نفسه (أوهانلون و ووشبروك 1992). ويجيب آخرون أن النقاء المنهجي يمكن تحقيقه فقط بكنس وجهات النظر والقصص المهمشة مرة أخرى تحت بساط الطبقة والرأسمالية، بدل "دعونا نتمسك بحصانيين بصورة متغيرة" كما يقترح براكاش (1992: 184). ولقد أكد كتاب آخرون أيضاً بصورة مقنعة على قيمة نقاش "التوترات الخصبة" بين

مناهج نظرية مختلفة، إذ أصبحت الضرورة إلى نقاد ومؤرخين ما بعد استعماريين ما يسميه أحد المؤرخين "ركب بهلواني" (مالون 1994: 1515).

إننا غالباً ما نرى في داخل الأكاديمية الأدبية تعددية سهلة جداً، حيث تعتبر كل النظريات متوفرة بالتساوي ودون مشكلة للباحث. لكن مصطلح مالون "التوترات الخصبة" لا يتجاهل مجرد التناقضات الممكنة بين مشروع غرامشي ملتزم بكشف قوة الشعب المستعمَر وتقدير فوكوي أكبر للطرق التي يوضع بها الأفراد في البنى القمعية، لكنه يعترف أيضاً أن دراسات ما بعد الاستعمار تقتضي مرونة نظرية وتجديداً. هذا ترتيب طويل، لكن إذا كانت دراسات ما بعد الاستعمار تقتضي مراجعة للماضي وتحليلاً لحاضرنا المتغير بسرعة، فإننا لن نستطيع العمل بنماذج مغلقة.

[illegible] (ياسين 1991 : 216).

[illegible]

خاتمة

يقترح ديبيش تشاكرابارتي في مقالة ذات تأثير أنه:

> فيما يتعلق بالخطاب الأكاديمي للتاريخ - أي "التاريخ" كخطاب ينتج في الموقع المؤسساتي للجامعة، تبقى "أوروبا" الموضوع النظري المسيطر لجميع التواريخ بما في ذلك ما ندعوه تاريخ "هندي" أو "صيني" أو "كيني" وهكذا... يشعر مؤرخو العالم الثالث بالحاجة إلى الإشارة لأعمال في التاريخ الأوروبي، أما مؤرخو أوروبا فلا يشعرون بأي حاجة ليقابلوا ذلك بالمثل... إن الإشكال اليومي لعلم اجتماع العالم الثالث هو أننا نجد تلك النظريات مفيدة بوضوح في فهمنا لمجتمعاتنا رغم جهلهم الموروث بنا. ما الذي سمح لحكماء أوروبا الحديثين بتطوير مثل بعد النظر هذا فيما يتعلق بمجتمعات كانوا يجهلونها عملياً؟ لماذا لا نستطيع نحن، مرة أخرى، أن نردُّ النظرة؟
>
> *(1992: 1-3)*

إن مشروع تشاكرابارتي المعلن هو إعادة النظرة عن طريق "جعل أوروبا محلية" مع وجود شك لديه في أن مشكلة "الجهل اللا متماثل" يمكن حلها ببساطة وذلك

بتحليلها. ويوضح أن المقولات ذاتها المستخدمة في كتابات معظم تواريخ العالم الثالث مستعارة من أوروبا وأن المؤسسات التي يُنتج فيها "التاريخ" كفرع معرفي وفكر هي أوروبية التمركز بشدة. ولقد اقترح عدد من النقاد في داخل الأكاديمية الغربية، وفي مواقع "ما بعد استعمارية" متنوعة أن دراسات ما بعد الاستعمار عالقة بقرون مشكلة شبيهة: إنهم يبقون متمركزين أوروبياً بصورة عجيبة، عالة على الفلسفات الغربية وطرق الرؤية، متعلمون عموماً في الأكاديميات الغربية، غير قادرين على رفض الأطر المرجعية الأوروبية بصورة مقنعة، ويشعرون بالذنب لأنهم قاموا بضغط وإيجاز تعقيد أجزاء متنوعة من العالم إلى "مسألة الاستعمار". وهذا هو السبب الجزئي في أن مسألة موقع ناقد ما بعد الاستعمار وانتماءاته السياسية أصبحت موضوعاً مثيراً للجدل، وغالباً مشحوناً بالمرارة في السنوات الأخيرة. هل الأكاديميون الموجودن في الغرب أو العاملين بمفاهيم ونماذج قصصية غربية غير قادرين على فتح آفاق لنا نستطيع من خلالها أن ننظر إلى العالم اللا أوروبي؟ أم أنهم تبنوا وجهات نظر رجعية تسجنهم في موقع اختزالي يستطيعون فيه أن يعيدوا نظرة الاستعمار فقط بتقليد أسسها الأيديولوجية ومناهجها الفكرية؟

إن مشروع تشاكرابارتي في جعل أوروبا محلية، في داخل فرع "التاريخ" المعرفي، ينبغي أن يُدرك استحالته في ذاته، لأن المشروع من وجهة فلسفية وأحكام مؤسساتية، مرتبط بمهده الأوروبي بصورة لا سبيل إلى الخلاص منها. إن دراسات ما بعد الاستعمار ليست فرعاً معرفياً بالطريقة ذاتها كما التاريخ، لكنه أيضاً يرث عبء ماض أوروبي التمركز مع أن الكثير من طاقته وقدرته التنقيحية ناتجة عن منشأه في داخل الحركات السياسية التقدمية المعادية للاستعمار. هذه القدرة تزداد حينما تتذكر دراسات ما بعد الاستعمار أو تخاطب مباشرة اختلالات التوازن التي يحدثها الاستعمار الجديد في نظام العالم المعاصر. اختلالات التوازن تلك، كما يزعم ديرليك وآخرون، لم يشارك فيها نقاد ما بعد الاستعمار بصورة كافية، وهم الذين يتصدون لظلال الماضي الاستعماري أكثر مما يتصدون لصعوبات ومشاكل حاضر ما بعد الاستعمار. وإذا كانت دراسات ما بعد الاستعمار ترغب بالاستمرار في أي طريقة هادفة، عليها أن تنشغل بالعالم المعاصر والظروف المحلية بصورة أعمق بكثير، هذه الظروف التي تتم بداخلها صياغة الأفكار والمؤسسات الاستعمارية في شكل ممارسات ثقافية واجتماعية اقتصادية متنوعة، وهو ما يحدد "عولمتنا" المعاصرة. هذه العولمة

غالباً ما تُختزل إلى نقاشات في الآداب المكتوبة بالإنجليزية أو المترجمة إليها، الأمر الذي يذكرنا أن دراسات الاستعمار بطرق عديدة ما هي إلا مجرد تجديد لمفاهيم "آداب الكومنولث" أو "آداب العالم الثالث" القديمة. ولكن حتى تلك الآداب لا يمكن مناقشتها بصورة مناسبة خارج التفاعل الصعب بين سياقاتها المحلية والعالمية وهو وعي لا يلبث أن يمحي ونحن نحتفي بهجنة تلك النصوص وتعدد أصواتها وواقعيتها السحرية!

ولئن نسي نقاد ما بعد الاستعمار أحياناً الروابط بين إعادة صياغة ثقافات العالم الثالث وانتشار رأسمالية الاستهلاك، فإن صحيفة "نيويورك تايمز" لا تنسى ذلك. إذ تقترح هذه الصحيفة في مقالات نشرتها مؤخراً حول الهند "المحررة" أن السيل المتزايد للبضائع الغربية في أسواق "العالم الثالث" ورغبة مستهلكي الطبقة الوسطى المحلية بتلك البضائع ينبغي اعتبارها خطوة جبارة نحو عالم أكثر ديمقراطية. وغالباً ما يُحتفى بالعولمة كمُنتج لهجانة أو تعددية ثقافية "تحررية"، وهما مصطلحان ينتشران الآن للإقرار بانهراس الثقافات الناتج عن سيطرة الآلة الإعلامية الغربية الأحادية القطب تقريباً، خصوصاً الولايات المتحدة. في هذا الوضع من المهم بالنسبة إلينا التفكير بعلاقة الثقافة بالبنى الاقتصادية والسياسية، كما هو مهم أن نذكر أنفسنا أن جعل أوروبا "محلية" لا يمكن أن يكون عمل المفكرين وحدهم. هذا لا يعني أننا ينبغي أن نقلل ببساطة من أهمية العمل الأكاديمي والفكري، أو كما يحصل غالباً معادلته ببساطة شديدة مع شيء يُستثار بصورة غامضة ولكن بقوة هو "السياسي". يوضح ران غرينستاين أن "التواريخ من الأسفل" غالباً ما "تكتب" في العادة "من فوق"، وهو إشعار بالمسافة الهائلة بين التابعين والمثقفين. لكنه أيضاً يذكِّرنا أن "انبعاث الأصوات المكبوتة" في السنوات الأخيرة "في حقول الدراسات النسوية، والسوداء، والخليعة gay، ودراسات ما بعد الاستعمار قادها أعضاء في جماعات مهمشة... وخلقُ حقول أكاديمية جديدة كان أمراً متورطاً في صراعات عنيفة حول السيطرة على الحدود الأكاديمية" (1995: 231). تلك كانت مكاسب ضخمة قيمة تذكِّرنا أنه ينبغي علينا، طلاباً وأكاديميين، على الأقل أن نضع نقاشاتنا لما بعد الاستعمار في سياق ممارساتنا ومؤسساتنا الثقافية الخاصة. مثل هذه الانتقادات المؤسساتية ستقتضي حتماً وجود وعي بالعلاقات بين أكاديميات العالم الثالث والعالم الأول، وستؤكد ثانية على حقيقة أن تلك العلاقات ليست

بمعزل عن أنواع الجور والظلم التي ترسم محيط عالمنا "المعولم". ومن مثل هذه الدقة العملية ربما ينشأ إدراك مؤخر يعيد النظرة الاستعمارية وذلك عن طريق تشخيص انسداداتها وإلغازاتها، على أنها أيضاً النظرة بعيداً، والتبصر والرؤيا التي تركز أكثر على تواريخنا وإمكانياتنا المتطورة وتكون أكثر صدقٍ معها.

الهــوامش

المقدمة

1- يقتبس كل من باركر وهيوم وآيفرسون روبنز (1994: 11) ونقاشـهم لتلـك المسائل مفيد.

الباب الأول

1- مـن أجـل وصـف آسـر لكيفيـة بنـاء القوميـة الأفريقانيـة لاختلافهـا عـن الرأسمالية الغربية والشيوعية أنظر نيكسون 1994.

2- يقـدم إيجلتـون (1991) وهـوكس (1996) مقـدمات عامـة مفيـدة حـول الآيديولوجيا.

3- كل الإشارات إلى مسرحيات شكسبير هي من ريفيرسايد شكسبير. مـاركس وإنجلز (1967: 230-231).

4- يشير ستيوارت هول بحق إلى أن صياغة ألتوسير الغامضة والمكثفة "يختفي؛ مصطلح الأفكار" يؤدي إلى مثل هذا الدمج (هول 1985: 100).

5- من أجل مقدمة ممتازة لهذه أنظر بيلسي (1980).

6- كان يقدم محاضرة ف كريشنا التذكارية حول "الأدب والسياسة" في ميرانـدا هاوس كوليج بتاريخ 19 فبراير 1996.

7- تستعمل جيني شارب (1993) مصطلح "النص الاستعماري" عنوانـاً فرعيـاً لكتابها. من أجل تحليل بعيد النظر للإشاعة، أنظر مناقشة شاهد أمين لبناء غانـدي على أنه "مهاتما" أو "روح عظيمة" بين طبقة الفلاحين (1988).

الباب الثاني:

1- أنا مدينة في هذا الجزء إلى ستيوارت هول (1980)، وجون ريكس (1980)، وروبرت مايلز (1989).

2- ابتدأت كل من ميلاني كلاين وكارين هورني الجدل حول مصطلح فرويد "التمركز حول القضيب". ونقاش النقد النسوي للتحليل النفسي واسع. نقاط بداية مفيدة تتمثل في ميتشل (1974)، وفيلدستاين وروف (1989) وروز (1986)

الباب الثالث:

1- العبارة لتيموثي برينان (1990: 47). أما هتتشسون وسميث (1994)، وباب (1990) فهما مجموعتان مفيدتان من الكتابات الأخيرة حول الأمة.

2- غيدنز (1994: 182). غيدنز يقتبس مقالة دانيال بيل "العالم والولايات المتحدة الأمريكية سنة 2013"، ديدالوس (1987: 116).

3- تناقش وارنر (1987) تصوير شكل الأنثى، مع أنها لا تخرج أبداً خارج أوروبا في دراستها.

4- أنظر ليلى أحمد (1992)؛ وفاطمة المرنيسي (1987)، ونوال السعداوي (1986)، وآزار طبري وناهد ياجينة (1983).

5- هناك طبعات مختلفة لهذه المقالة: سبيفاك (1988) و (1985 أ). أنظر أيضاً سبيفاك (1987) من أجل نقاش أوسع للأرشيفات الاستعمارية واستعادة الذات الاستعمارية.

BIBLIOGRAPHY

Achebe, C. (1975) **Morning Yet on Creation Day**, New York: Anchor Press / Doubleday.

___ (1989) 'An Image of Africa, Racism in Conrad's Heart of Darkness', in **Hopes and Impediments**, Selected Essays, New York: Doubleday / Anchor Press, pp. 269-274

Adas, M. (1989) **Machines as the Measure of Men**, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Africanus, L. (1905) 'Navigations, Voyages, and Land-Discoveries, with other Historical Relations of Afrike... taken out of John Leo', in S. purchas (ed.), Hakluytus Posthumus, vol. 5, Glawgow: James Maclehose and Sons, pp. 307-529.

Ahmad, A. (1992) **In Theory, Classes, Nations, Literatures**, London: Verso.

___ (1987) 'Jameson,s Rheroric of Otherness and the "National Allegory", Social Text 17, fall, pp. 3-25.

Ahmed, L. (1992) **Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate**, New Haven, CT: Yale University Press.

Althusser, L. (1971) **Lenin and Philosophy and Other Essays**, trans. B. Brewster, New York: Monthly Review Press.

Alva, J.J.K. de (1995) 'The Postcolonization of the (Latin) American Experience, A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism' and "Mestizaje"', in G. Prakash (ed.), **After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements**, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 241-275.

Amin, S. (1988) 'Gandhi as Mahatma, Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2', in **Selected Subaltern Studies**, Delhi: Oxford University Press, pp. 288-346.

___ (1995) **Event, Meraphor, Memory, Chauri Chaura 1922-1992,** Delhi: Oxford University Press.

Anderson, B. (1991) **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London and New York: Verso.

Appiah, K.A. (1991)'Out of Africa, Topologies of Nativism', in D. LaCapra (ed.), **The Bounds of Race, Perspectives on Hegemony and Resistance**, Ithaca, NY and London: Cornell University Press, pp. 134-163

___ (1996) 'Is the post in Postmodernism the Post in Postcolonialism?], in P. Mongia (ed.) Contemporary Postcolonial Theory: A Reader, London: Arnold.

Arnold, D. (1993) **Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth. Century India**, Berkeley, CA: University of California Press.

___ (1994) 'Public Health and Public Power: Medicine and Hegemony in Colonial India', in D. Engels and S. Marks (ed.) Contesting Colonial Hegemony, London and New York: British Academic Press, pp. 131-151.

Arunima, G. (1996) 'Muliple Meanings: Changing Conceptions of Matrilineal Kinship, in Ninereenth- and Twentieth- century Malabar', The Indian Economic and Social History Review 33 (3): pp. 283-307.

Ashcroft, B., Griffths, G. and Tiffin, H. (eds) (1995) **The Post-colonial Studies Reader**, London and New York: Routledge.

Baldick, C. (1983) **The Social Mission of English Criticism**, Oxford: Clarendon Press.

Balibar, E. (1991) 'Racism and Nationalism', in E. Balibar and I. Wallerstein, Race, Nation, Class, London and New York: Verso.

Banerjee, S. (1989) 'Marginalization of Women's Popular Culture in Ninereenth Century Bengal', in K. Sangari and S. Vaid (eds), Recasting Women: Essays in Colonial History, New Delhi: Kali for Women, pp. 127-179.

Barker, F., Hulme, P. and Iversen, M. (eds) (1994) **Colonial Discourse / Postcolonial Theory**, Manchester and New York: Manchester University Press.

Barrell, J. (1991) **The Infection of Thomas De Quincey: A Psychopathology of Imperialism**, New Haven, CT and London: Yale University, Press.

Basu, A. (ed.) (1995) **Women's Movements in Global Perspective**, Boulder, CO: Westview Press.

Baudrillard, J. (1983) **In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of the Social and Other Essays**, trans. P. Patton and J. Johnston, New York: Semiotext (e).

Behn, A. (1986) **Oroonoko and other Stories**, M. Duffy (ed.), London: Methuen.

Belsey, C. (1980) **Critical Practice**, London: Methuen.

Berger, J. (1972) **Ways of Seeing**, London: BBC and Penguin Books.

Bergner, G. (1995) 'Who is that Masked Woman? Or The Role of Gender in fanon's Black Skin, White Masks', PMLA 110 (1), January: pp. 75-88.

Bernal, M. (1987) **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**, New Brunswick, NJ: Rutgers Universtiy Press.

Bhabha, H.K. (1983) 'Difference, Discrimination, and the Disourse of Colonialsm', in F. Barker, p. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley (eds), **The Politics of Theory**, Colchester: University of Essex Press, pp. 194-211.

___ (1984) 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', October 28 Spring: pp. 125-133.

___ (1985) 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817: Critical Inquiry 12 (1), Autumn: pp. 144-165.

___ (ed.) (1990) **Nation and Narration**, London and New York: Routledge.

___ (1994) 'Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition', in P. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Postcolonial Theory, New York: Columbia University press, pp. 112-123.

Bhattacharya, N. (1996) 'Remaking Custom, the Discourse and Practice of Colonial Codification', in Champakalakshmi and S. Gopal (eds), Tradition, Dissent and Ideology, New Delhi: Oxford University Press.

Bishop, A.J. (1990) 'Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism', Race and Class 32 (2): 51-65.

Bottomore, T. (ed.) (1983) A Dictionary of Marxist Thought, Oxford: Basil Blackwell.

Boehmer, E. (1995) Colonial and Postcolonial Literature, Oxford and New York: Oxford University Press.

Boone, J.A. (1995) 'Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism', PMLA 110 (1), pp. January: pp. 89-107.

Bozzoli, B. and Delius, p. (1990) 'Radical History and South African Society', Radical History Review 46/47: pp. 13-45.

Brennan, T. (1990) 'The National Longing for Form', in H.K. Bhabha (ed.), Nation and Narration, London and New York: Routledge, pp. 44-70.

Bronte, C. (1981) Jane Eyre, London: Zodiac Press.

Brotherstone, G. (1986) 'A Controversial Guide to the Language of America, 1643', in F. Barker, p. Hulme, D. Loxley and M. Iverson (eds), Literature, Politics and Theory, London and New York: Routledge, pp. 84-100.

Bunn, D. (1994) 'The Insistence of Theory', Social Dynamics 20 (2): pp. 24-34.

Burton, A.M. (1992) 'The White Woman's Burden, British Feminists and "The Indian Woman", 1865-1915', in N. Chaudhuri and M. Strobel (eds), Western Woman and Imperialism, Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 137-157.

Cabral, A. (1994) 'National Liberation and Culture', in p. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press, pp. 54-65.

Carby, H. (1982) 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood, in, The Empire Strikes Back: Eace and Racism in 705 Britain (Centre ofr Contemporary Cultural Studies), London: Hutchinson.

Carr, H. (1985) 'Woman / Indian, the 'American" and his Others', in F. Barker, p. Hulme, M. Iversen and D. Loxley (eds), Europe and Its Others, vol. 2, Colchester: University of Essex Press.

Carusi, A. (1989) 'Post, Post and Post. Or, Where is South African Literature in All This?', Ariel /2014, October.

Cesaire, A. (1950) **Discourse on Colonalism**, New York and London: Monthly Review Press, 1972.

Chakrabarty, D. (1992) 'Postcoloniality and the Artifice of History, Who Speaks for "Indian" Pasts?', Representations 37 Winter: pp. 1-24.

Chatterjee, p. (1986) **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?** London: Zed Books.

___ (1989) 'The Nationalist Resolution of the Women's Question', in K. Sangari and S. Vaid (eds), **Recasting Women: Essays in Colonial History**, New Delhi: Kali for Women, pp. 233-253.

___ (1993) **The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories**, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chew, S. (1937) **The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance**, New York: Oxford University Press.

Chrisman, L. (1994) 'The Imperial Unconscious? Representations of Imperial Discourse', in p. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press, pp. 498-516.

Christian, B. (1990) 'The Race for Theory', in A. JanMohamed and D. Lloyd (eds), The Nature and Context of Minority Discourse, New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 37-49.

Collits, T. (1994) 'Theorizing Racism', in C. Tiffin and A. Lawson (eds), Describing Empire, Postcolonialism and Textuaality, London and New York: Routledge, pp. 61-69.

Conrad, J. (1975) **Heart of Darkness**, Harmondsworth: Penguin.

Cooper, F. (1994) 'Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History', American Historical Review 99 (5), December: pp. 1516-1545.

Cooppan, V. (1996) 'Inner Territories: Postcoloniality and the Legacies of Psychoanalysis', Ph. D. Dissertation, Stanford University.

Cowhig, R. (1982) 'Blacks in English Renaissance Drama and the Role of Shakespeare's Othello', in D. Dabydeen (ed). The Blak Presence in English Literature, Manchester: Manchester University Press, pp. 1-25.

Crawford, R. (1992) 'The Scottish Invention of English Literature', in Devolving EnglishLiterature, Oxford: Clarendon Press.

Davis, A.Y. (1982) **Women, Race and Class**, London: Women's Press.

Davis N.Z. (1965) **Society and Culture in Early Modern France**, Stanford, CA: Stanford University Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1977) **Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia**, trans. R. Hurley, H.R. Lane and M. Seem, New York: Viking Press.

Derrida, J. (1994) 'Structure, Sign and Play in the Disourse of the Human Sciences', in D. Keesey (ed), Contexts for Criticism, Mountain View, CA: Mayfield, pp. 347-358.

Dirks, N. (1992) 'Introduction, Colonialism and Culture', in N. Dirks (ed.), Colonialism and Culture, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Dirlik, A. (1994) 'The Ppostcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism', Critical Inquiry 20 (2), Winter: pp. 328-356.

Donne, J. (1985) **The Complete English Poems of John Donne**, C.A. Patrides (ed.), London and Melbourne: Dent.

Dubow, S. (1993) 'Wulf Sachs's Blak Hamlet: A Case of Psychic Vivisection?', African Affairs 92: pp. 519-556

Eagleton, T. (1991) **Ideology: An Introduction**, London and New York: Verso.

___ (1994) 'Goodbye to the Enlightenment', The Guardian, 5 May.

Elliot, G. (1996) 'Ideology', in M. Payane (ed.), A Dictionary of Cultural and Critical Theory, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, pp. 252-257.

Engels, D. and Marks, 5. (ed.) (1994) **Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India**, London and New York: British Academic Press.

Epko, D. (1995) 'Towards a Post-Africanism', Textual Practice 9 (1), Spring: pp. 121-135.

Fanon, F. (1963) **The Wretched of the Earth**, trans. C. Farrington, New York: Grove Press.

___ (1965) **A Dying Colonialism**, trans. H. Chevalier, New York: Grove Press.

___ (1967) **Black Skin, White Masks**, trans. C.L. Markmann, New York: Grove Press.

Feldstein, R. and Roof, J. (eds). (1989) **Feminism and Psychoanalysis**, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ferguson, M. (1991) 'Juggling the Categories of Race, Class and Gender, Aphra Behn's Oroonoko', Women's Studies 19: pp. 159-181.

Fieldhouse, D.K. (1989) **The Colonial Empires**, London: Macmillan.

Fields, B. (1982) 'Ideology and Race in American History', in M. Kousser and J.M. Mcpherson (eds), Region, Race and Reconstruction, New York: Oxford University Press.

Fisher, J. (1993) **Out of the Shadows: Women, Resistance and Politics in South America**, Longon: Latin America Bureau.

Foucault, M. (1970) **The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences**, trans. A. Sheridan-Smith, New York: Pantheon Books.

___ (1990) **The History of Sexuality**, trans. R. Hurley, New York: Vintage Books.

Frank, A.G. (1969) **Capitalism and Underdevelopment in Latin America**, New York: Monthly Review Press.

Frankenburg, R. and Mani, L. (1996) 'Grosscurrents, Crosstalk, Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location', in P. Mongia (ed.), Contemporary Postcolonial Theory: A Reader, London: Arnold, pp. 347-364.

Freud, S. (1947) **The Question of Lay Analysis**, trans. N. Proctor-Gregg, London: Imago Publishing Company.

___ (1953) 'Three Essays on the Theory of Sexuality', in James Strachey (ed.), The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. VII, London: The Hogarth Press.

Friel, B. (1984) **Translations**, in Selected Plays, London: Faber and Faber.

Fryer, P. (1984) **Staying Power: The History of Black People in Britain**, London: Pluto Press.

Gates, H.L. Jr (1991) 'Gritical Inquiry 17, Spring: 457-470.

___ (1994) The New Republic, 31 October.

Gibbons, L. (1991) 'Race Against Time, Racial Discourse and Irish History', Oxford Literary Review 13 (1-2): pp. 95-117.

Giddens, A. (1994) 'From The Consequences of Modernity', in P. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discoumbia University Press, pp. 181-189.

Gillies, J. (1994) **Shakespeare and the Geography of Difference**, Cambridge: Cambridge University Press.

Gilman, S. (1985s) 'Black Bodies, White Bodies, Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature', in H.L. Gates, Jr (ed.), Race, Wrting and Difference, Chicago, IL: Chicago University Press, pp. 223-261.

___ (1985b) **Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness**, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

___ (1993) **Freud, Race and Gender**, Princeton, NJ: Prineton University Press.

Gilroy, P. (1993) **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**, Cambridge, MA: Hravard University Press.

___ (1994) 'Urban Social Movements, "Race" and Community', in P. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Postcolonial Theory, New York: Columbia University Press, pp. 404-420.

Gould, S.J. (1996) **The Mismeasure of Man**, New York: Norton.

Gramsci, A. (1971) **Selections from the Prison Notebooks**,Q. Hoare and G.N. Smith (eds), London: Lawrence and Wishart.

Greenblatt, S. (1991) **Marvelous Possessions: The Wonder of the New World**, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Greenstein, R. (1995) 'History and the Production of Knowledge', South African Historical Journal 32, May: pp. 217-232.

Grove, R.H (1995) **Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism 1600-1860**, Cambridge: Cambridge University Press.

Guha, R. (1982) 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', in R. Guha (ed.) Subaltern Studies, vol. 1, New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-8.

Habib, I. (1990) 'Merchant Communities in Pre-colonial', in J.D. Tracy (ed.), The Rise of Merchant Empires, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 371-399.

Hall, K. (1995) **Things of Darkness, Economies of Race and Gender in Early Modern England**, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Hall, S. (1980) 'Race, Articulation and Societies Structured in Dominance', in Sociological Theories, Race and Colonialism, Paris: Unesco', pp. 305-345.

___ (1985) 'Signifcation, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates', Critical Studies in Mass Communication 2 (2), June: pp. 91-114.

___ (1994) 'Cultural Identity and Diaspora', in P. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Postcolonial Theory, New York: Columbia University Press, pp. 392-403.

___ (1996a) 'When Was "the Post-colonial"? Thinking at the Limit', in I. Chambers and L. Curti (des), **The Post-colonial Question, Common Skies, Divided Horizons**, London and New York: Routledge, pp. 242-259.

___ (1996b) 'Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity', in D. Morley and K.H. Chen (eds), Stuart Hall, **Critical Dialogues in Cultural Studies**, London and New York: Routledge, pp. 411-440.

___ (1996c) 'New Ethnicities', in D. Morley and K.H. Chen (eds). Stuart Hall, **Critical Dialogues in Cultural Studies**, London and New York: Routledge, pp. 441-449.

___ (1996d) 'On Postmodernism and Articulation' (interview with Stuart Hall), in D. Morley and K.H. Chen (eds), Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies, London and New York: Routledge, pp. 131-150.

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. and Roerts, B. (1978) **Policing the Crisis**, Mapping the State, Law and Order, London: Macmillan.

Hardayal, L. (1934) **Hints for Self-Culture**, Dehradun: Current Events.

Harding, S. (1986) **The Science Question in Feminism**, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harley, B. (1988) 'Maps, Knowledge and Power', in D. Cosgrove and S. Daniels (eds), The Iconography of Landscape, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 277-312.

Hartsock, N. (1987) 'Rethinking Modernism, Majority versus Minority Theories', Cultural Critique 7: pp. 187-206.

___ (1990) 'Foucault on Power: A Theory for Women?', in LJ. Nicholson (ed.), Feminism/ Postmodernism, New York and London: Routledge.

Hawkes, D. (1996) **Ideology**, London and New York: Routledge.

Head, R. (1666) **The English Rogue**, part 111, London.

Hitchcott, N. (1993) 'African Oedipus?', Paragraph 16 (1): pp. 59-66.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (1983) **The Invention of Tradition**, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Hofmeyr, I. (1987) 'Building a Nation from Words: Afrikaans Language, Literature and Ethnic Identity, 1902-1924', in S. Marks and S. Trapido (eds), **The Politics of Race, Class and Nationalism in the Twentieth-century South Africa**, London and New York: Longman, pp. 95-123

Hulme, P. (1985) 'Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Mobility in Early Colonial Discourse', in F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley (eds), **Europe and its Others**, vol 2, Colchester: University of Essex Press, pp. 17-32.

___ (1986a) Colonail Encounters, Europe and the Native Caribean 1492-1797, London: Methuen.

___ (1986b) 'Hurricane in the Caribbees, the Constitution of the Discourse of English Colonialism, in F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley (eds), Literature, Politics and Theory, Papers from the Essex Conference 1976-1984, London: Methuen.

___ (1993) 'The profit of Language, in J. White (ed.), Recasting the World: Writing After Colonialism, Baltimore, MD and London:johns Hopkins University press.

___ (1994) 'The Locked Heart: The Creole Family Romance of Wide Sargasso Sea, in F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds), Colonial

Discourse/Postcoloanil Theory, Manchester: Manchester University press, pp. 73-88.

___ (1995) 'Including America, Ariel 26 (1), january: pp. 117-123.

Hurtado, A. (1989)'Relatin to privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color; Signs 14 (4), Summer: pp. 833-855.

Hutchinson, j. and A.D. Smith (eds) (1994) Nationalism, Oxford: Oxford University press.

Hyam, R. (1990) Empire and Sexuality: the British Experience, Manchester: Manchester University press.

Ilaiah, K. (1996) Why I am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy; Calcutta: Samya.

Irele, F.A. (1971) The Theory of Negritude; Political Theory and Ideology in African Society, Edinburgh: Centre of African Studies Seminar Papers, University of Edinburgh.

Jacoby, R. (1995) Marginal Returns: The Trouble with Post-colonial Theory; Lingua Franca, September/October: pp. 30-37.

Jad, I. (1995) 'Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories; in A. Basu (ed.), Women's Movements in Global Perspeective, Boulder, CO: Westview press.

Jameson, F. (1981) The political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act, Ithaca, NY: Cornell University press.

___ (1986) 'Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism; Social Text 15, Fall: pp. 65-88.

JanMohamed, A.R. (1985) 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature; Critical Inquiry 12: pp. 59-87.

Jayawardena, K. (1986) Feminism and Nationalism in the Third World, London: Zed Books.

___ (1995) The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia During British Rule, New York and London: Routledge.

Johnson, D. (1996) Shakespeare and South Africa, Oxford: Calrendon press.

Jolly, R. (1995) 'Contemporary Postcolonial Discourse and the New South Africa; PMLA 110 (1), January: pp. 17-29.

Jons, A.R. (1981) 'Writing the Body: Towards an Understanding of/'ecriture feminine; Feminist Studies 7 (2), Summer: pp. 247-263.

Joshi, R. and Liddle, J. (1986) Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India, London: Zed Books.

Joseph, G.I. (1995) 'Caribbean Women: The Impact of Race, Sex and Class; in A. Basu (ed.), Women's Movements in Global Perspective, Boulder, CO: Westview press.

Kabbani, R. (1986) Europe's Myths of the Oirent, London: Pandora.

Kelman, J. (1992) Some Recent Attacks: Essayc Cultural and Political, Stirling: AK press.

Kemp, A., Madlala, N., Moodley, A. and Salo, E. (1995)'The Dawn of a New Day: Redefining South African Feminism; in A. Basu (ed.), Women's Movements in Global Perspective, Boulder, CO Westview Press.

Kiberd, D. (1995) Inventing Ireland, London: jonathan Cape.

Kortenaar, N. ten (1995) 'Beyond Authenticity and Creolization: Reading Achebe Writing Culture; PMLA 110 (1), january: pp. 30-42.

Laclau, E. (1977) Politics and Ideology in Marxist Theory, London: New Left Books.

LaCapra, D. (ed.) (1991) The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Lamming, G. (1960) 'Ten Occasion for Speaking; in The Pleasures of Exile, London: Michael joseph.

Lawrence, E. (1982)'just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism; in The Empire Strikes Back, Race and Racism in 70s Britain, Centre for Contemporary Cultural Studies, London: Hutchinson, pp. 47-94.

Lazarus, N. (1994) 'National consciousness and intellectualism; in Francis Barker et al. (eds), Colonial Discourse/Postcolomial Theory, Manchester University press, pp. 197-220.

Lenin, V.I. (1947)Imperialism, the Highest Stage of Capitalism, Moscow: Foreign Languages Publishing House (first publishes 1916).

Lithgow, W. (1928) 'Rare Adventures and Painefull Peregrinations; B.I. Lawrence (ed.), London: Jonathan Cape.

Lloyd, D. (1994) 'Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State; in F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (ed.), Colonial discourse/ Postcolonial Theory, Manchester: Manchester University Press, pp. 221-238.

Loomba, A. (1989) Gender, Race, Renaissance Drama, Manchester: Manchester University press.

___ (1993) 'Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and post-colonial Writings on Widow Immolation in India; History Workshop journal 36: pp. 209-227.

Macaulay, T.B. (1972) 'Minute on Indian Education; j. Clive (ed.), Selected Writings, Chicago, IL: University of Chicago press.

Macherey, P. (1978) A. Theory of Literary production, trans. G. Wall, London and Boston, MA: Routledge and Kegan paul.

Mahasweta Devi (1993) 'Shishu; in S. Tharu and K. Lalita (eds), Women Writing in India, col. LI, New York: The Feminist Press, pp. 236-250.

Majumder, B.P. (1973) First Fruits of English Education, Calcutta: Bookland Private Limited.

Mallon, F.E. (1994) 'The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History; American Historical Review 99 (5), December: pp. 1491-1515.

Mandela, N. (1994) Long Walk to Freedom, Lodon: Abacus.

Mani, L. (1989) 'Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India; in K. Sangari and S. Vais (eds), Recasting Women, New Delhi: Kali for Women, pp. 88-126.

___ (1992) 'Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning; in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichle (eds), Cultural Studies, New York and London: Routledge.

Mannoni, O. (1956) Prospero and Caliban: The Psychology of Colonisation, trans, P. powesland, London: Methuen.

Marx, K. (1964) Capital, vol. 1, Moscow: Foreign Languages Publishing House.

___ (1973) Surveys from Exile, D. Fernbach (ed.), London: Pelican Books.

Marx, K. and Engels, F. (1976) Collected Works, London: Lawrence and Wishart.

Masters, j. (1952) The Deceivers, London: Michael joseph.

Mayo, K. (1927) Mother India, New York: Blue Ribbon Books.

McClintock, A. (1992) 'The Angel of Progress: pitfalls of the Term "Postcolonialism"; Social Text 31/32: pp. 84-98.

___ (1995) Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest, New York and London: Routledge.

Memmi, A. (1967) The Colonizer and the Colonized, Boston, MA: Beacon press.

___ (1973) 'The Impossible Life of Frantz Fanon; The Massachuetts Review XIV (1), Winter: pp. 9-39.

Mernissi, M. (1980) Indian Women and Patriarchy, New Delhi: Concept Books.

Miles, R. (1989) Racism, London: Routledge.

Mishra,V. and Hodge, B. (1991) 'What is post (-) colonialism, Textual practices 5 (3): pp. 399-415.

Mitchell, j. (1974) Psychoanalysis and Feminism, New York: Vintage Press.

Mitter, S. (1986) Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy, London: Pluto.

Mohanty, C.T. (1988) 'Under Western Eyes: feminist Scholarship and Colonial Discourses; Feministy, Review 30 Autumn: pp. 61-102.

Morley, D. (1996) 'EurAm, Modernity, Reason and Alterity; in D. Morley and K.H. Chen (eds), Stuart Hall, Crtical Dialogues in Cultural Studies, London and New York: Routledge.

Morgan, R. (1984) Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology, Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.

Morris, j. (1982) The Spectacle of Empire: Style, Effect and the pax Britannia, London and MA: Faber.

___ (1994) Stones of Empire: The Buildings of British India, London: Penguin.

Murray, C. and Herrnstein, R.j. (1994) The Bell Curve, New York: Free Press.

Nandy, A. (1980) At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture, New Delhi: Oxford University Press.

___ (1983) The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism, New Delhi: Oxford University Press.

Neill, S. (1966) Colonialism and the Christian Missions, New York: McGraw Hill.

Newton, j. (1989) 'History as Usual? Feminism and the "New Historicism"; in H.A. Veeser (ed.), The New Historicism, New York and London: Routledge, pp. 152-167.

Nixon, R. (1994) Homelands, Harlem and Hollywood, New York and London: Routledge.

Obeyesekere, G. (1992) "British Cannibals", Contemplation of an Event in the Death and Resurrection of james Cook, Explore; Crtical Inquiry 18 (Summer): 630-654.

O'Hanlon, R., (1988) 'Recovering the Subject, Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia; Modern Asian Studies 22 (1): pp. 189-224.

___ (1994) A Comparison Between Men and Women: Tarabai Shinde and The Critque of Gender Relations in Colonial India, Madres: Oxford University Press.

O'Hanlon, R. and Washbrook, D. (1992) 'After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World; Comparative Studies in Society and History 34 (1), January: pp. 141-167.

Orkin, M. (1987) Shakespeare Against Apartheid, Craighall: AD Donker.

Osborne, T. (ed.) (1745) A Collection of Voyages and Travels, London.

Pal, B. C. (1958) The Emblems of Thomas Palmer: Two Hundred Posies, j. Manning (ed.) New York: AMS press.

Pannikar, K. N. (1996) 'Creating a New Cultural Teste: Reading a Nineteenth-century Malayalam Novl\el; in R. Champakalakshmi and S. Gopal (eds). Tradition, Dissent and Ideology, New Delhi: Oxford University Press.

Parker, G. (1990) 'Europe and the Wider World, 1500-1750; in j.D Tracy (ed.), The Rise of Merchant Empires, Cambridge: Cambridge University Press.

Parker, P. (1994) 'Fantasies of "Race" and "Gender", Africa, Othello, and Bringing to Light; in M. Hendircks and P. parker (eds), Women, 'Race' and Writing in the Early Modern period, London and New York: Routledge, pp. 84-100.

Parmar, P. and Amos, V. (1984) 'Challenging Imperial Feminism; Feminist Review 17 Autumn: 3-19.

Parry, B. (1987) 'Problems in Curent Theories of Colonial Discourse; Oxford Literary Review 9 (1-2): 27-58.

___ (1994a) 'Resistance Theory/Theorising Resistance or Two Cheers for Nativism; in F. Barker, p. Hulme and M. Iversen (eds), Colonial Discourse/Postcolonial Theory, Manchester: Manchester University Press, pp. 172-196.

___ (1994b) 'Signs of Our Times. Discussion of Homi Bhabha's The Location of Culture; Third Text 28/29, Autumn/ Winter: pp. 5-24.

Porter, D. (1983) 'Orientalism and its Problems; in F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley (eds), The Politics of Theory, Proceedings of the Essex Sociology of Literature Conference, Colchester: University of Essex Press, pp. 179-193.

Pratt, M.L. (1992) Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, London and New York: Routledge.

Prakash, G. (1990) 'Writing Pos-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography; Comparative Studies in Society and History 32 (2), April: pp. 383-408.

___ (1992) 'Can the "Subaltern" Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook; Comparative Studies in Society and History 34 (1), January: pp. 168-184.

___ (1994) 'Subaltern Studies as Postcolonial Criticism; American Historical Review 99 (5), December: pp. 1475-1990.

Purchas, S. (1614) Purchas His Pilgrimage, London, 2nd edn.

Rabasa, j. (1985) 'Allegories of the Atlas; in F. Barker, p. Hulme, M. Iversen and D. Loxley (eds), Europe and its Others, vol. 2, Colchester: University of Essex Press, pp. 1-16.

Ranade, R. (1991) Amachya Ayushyatil Kahi, in S. Tharu and K. Lalita (eds), Women Wrting in India, vol. 1, New Delhi: Oxford University Press, pp. 281-290.

Ranger, T. (1982) 'Race and Tribe in Southern Africa: European Ideas and African Acceptance; in R. Ross (ed.), Racism and Colonialism, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

___ (1983) 'The Invention of Tradition in Colonial Africa; in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridgr University Press, pp. 211-262.

Renan, E. (1990) 'What is a Nation?; trans. by M. Thom, in H.K. Bhabha (ed.) Nation and Narration, London and New York: Routledge.

Retamar, R.E. (1974) 'Caliban, Notes Towards a Discussion of Culture in Our America; Massachusetts Review 15 Winter/ Spring: pp. 7-72.

Rex, j. (1980) 'Theory of Race Relations: A Weberian Approach; in Sociological Theories, Race and Colonialism, paris: Unesco, pp. 116-142.

Robbins, B. (1992) 'Comparative Cosmopolitanism; Social Text 31/32: pp. 169-186.

Robinson, C. (1983) Black Marxism, The Making of a Black Radical Tradition, London: Zed Books.

Roe, T. (1926) The Embassy of Sir Thomas Roe To India 1615-19, Sir W. Foster (ed.), Oxford: Oxford University press.

Rosaldo, R. (1994) 'Social Justice and the Crisis of National Communities; in F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds). Colonial Discourse/Postcolonial Theory, Manchester: Manchester University press, pp. 238-252.

Rose, J. (1986) Sexuality in the Field of Vision, New York: Verso.

___ (1983) War? Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein, Oxford: Blackwell.

Rushdie, S. (1995) The Moo's Last Sigh, London: Jonathan Cape.

___ (1997) "Damme, This is the Oriental Scene for You; The New Yorker, June 23-30: pp. 50-61.

Ryan, S. (1994) 'Inscribing the Emptiness, Cartography, Exploration and the Construction of Australia; in C. Tiffin and A. Lawson (eds), De-Scribing Empire, Postcolonialism and Textuality, London and New York: Routledge, pp. 115-130.

Saadawi, N. el (1986) The Hidden Face of Eve, London: Zed Press.

Sachs, W. (1947) Black Hamlet, Boston, MA: Little, Brown and Company.

Said, E. W. (1978) Orientalism, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

___ (1984) The World, the Text and the Critic, London: Faber and Faber.

___ (1989) 'Representing the Colonized, Anthropology's Interlocuters; Critical Inquiry 15, Winter: pp. 205-225.

___ (1994) Culture and Imperialism, New York: Vintage.

___ (1995) 'Secular Interpretation: The Geographical Element, and the Methodology of Imperialism; in G. prakash (ed.), After Colonialism, Princeton, NY: Princeton University Press, pp. 21-39.

Sandys, G. (1627) A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610, London, 3rd edn.

Sarkar, S. (1994) 'Orientalism Revisited, Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History; Oxford Literary Review 16 (1-2): 205-224.

Sarkar, T. (1989) 'Politics and women in Bengal, the Conditions and Meaning of Participation; in j. Krishnamurthy (ed.), Women in Colonial India, Essays on Survival, Work and the State, Delhi: Oxford University Press.

Sartre, J.P. (ed.) (1963) Black Orpheus, trans. S. W. Allen, Paris: Presence Africaine.

Scott, J. (1992) 'Experience; in J. Butler and J. W. Scott (eds), Feminists Theorize the Political, New York and London: Routledge, PP. 22-40.

Senghor, L. S. (1994) 'Negritude: A Humanism of the Twentieth Century; in P. Williams and L. Chrisman (eds). Colonial Discourse and Postcolonial Theory, New York: Columbia University Press, pp. 27-35.

Seshadri-Crooks, K. (1994) 'The primitive as Analyst: Postcolonial Feminism's Access to Psychoanalysis; Cultural Critique 28, Fall: pp. 175-218.

Shakespeare, W. (1974) The Riverside Shakespeare, Boston, MA: Hughton Mifflin.

Sharpe, J. (1993) Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text, London and Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Shiva, V. (1988) Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India, New Delhi: Kali; London: Zed Books.

Shohat, E. (1993) 'Notes on the "Post-colonial"; social Text 31/32 pp. 99-113.

Silverblatt, 1. (1995) 'Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru; in G. Prakash (ed.), After Colonialism, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 279-298.

Skurski, J. (1994) 'The Ambiguites of Authenticity in Latin America, Dona Barbara and the Construction of National Identity; Poetics Today 15 (4), Winter: pp. 605-642.

Soares, V. et al. (1995), 'Brazilian Feminisms and Women,s Movements, A 2-way Street; in A. Basu (ed.), Women's Movements in Global Perspective, Boulder, CO: Westview Press.

Spillers, H. (1987) 'Mama's Baby, Papa's Maybe: American Grammar Book; Diacritics 17: pp. 65-71.

Spivak, G. C. (1985a) 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism; Critical Inquiry 12 (1): pp. 243-261.

___ (1985b) 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice; Wedge, Winter/ Spring: pp. 120-130.

___ (1987) 'The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives; History and Theory 24 (3); pp. 247-272.

___ (1988) 'Can the Subaltern Speak?; in C. Nelson and L. Grossberg (eds), Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke: Macmillan Education, pp. 271-313.

___ (1990) 'The Political Economy of Women as Seen by a Literary Critic; in E. Weed (ed.) Coming to Terms, London and New York: Routledge.

___ (1996) 'Post-structuralism, Marginality, Postcoloniality and Value; in p. Mongia (ed.), Contemporay Postcolonial Theory, London: Arnold, pp. 198-222.

Spurr, D. (1993) The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration, Durham, NC and London: Duke University Press.

Stepan, N. L. (1982) The Idea of Race in Science, Great Britain 1800-1960, London: Macmillan.

___ (1990) 'Rcae and Gender: The Role of Analogy in Science; in D. T. Goldberg (ed.), The Anatomy of Racism, Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press.

Stepan, N. L. and Gilman, S. L. (1991) 'Appropriating the Idiom of Science; in D. LaCapra (ed.), The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance, Ithaca, NY and London: Cornell University Press, pp. 72-103.

Tabari, A. and Yahgeneh, N. (1983) In the Shadow of Islam, London: Zes press.

Teltscher, K. (1995) India Inscribed, European and British Writing on India 1600-1800, New Delhi: Oxford University Press.

Terry, E. (1655) A Voyage to East India, London.

Tharu, S. (1996) 'A Critique of Hindutva-Brahminism; Economic and Political Weekly, 27 July: pp. 2019-2021.

Tharu, S. and Lalita, K. (eds) (1991) Women Writing in India, vol. 1, New Delhi: Oxford University Press.

Thiong'o, N. wa (1986) Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature, London: James Currey.

Tiffin, C. and Lawson, A. (eds) (1994) De-scribing.Empire, Post-colonialism and Textuality, London and New York: Routledge>

Vaughan, M. (1991) Curing Their Ills: colonial Power and African Illness, Cambridge and Stanford, CA: Polity Press and Stanford University Press.

___ (1993) 'Madness and Colonialism, Colonialism as Madness; Paideuma 39: pp. 45-55.

___ (1994) 'Colonial Discourse Theory and African History, or has Postmodernism Passed by?; Social Dynamics 20 (2): pp. 1-23.

Vecellio, C. (1598) Habiti antichi et moderni di tutte il mondo, Venice, and edn.

Viswanathan, G. (1990) Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India, London: Faber and Faber.

Volosinov, V. (1973) Marxism and the Philosophy of Language, New York: Seminar Press.

Walkowitz. J. (1989) 'Patrolling the Borders, Feminist Historiography and the New Hstoricism, (Exchange and Seminar), Radical History Review 43: pp. 23-43.

Wallerstein, 1. (1988) 'The Ideological Tensions of Capitalism: University versus Racism and Sexism; in Balibar and 1. Wallerstein, Race, Nation, Class, Ambiguous Identities, London and New York: Verso.

Warmistry, T (1658) The Baptized Turk, of a Narrative of the Happy Conversion of the Signior Rigep Dandulo, London.

Warner, M. (1987) Monuments and Maisens: The Allegory of the Female Form, London: Picador.

Watson, J.F. and Kaye, J.W. (eds). (1868-1875) The People of India: A Series of Photographic Illustrations, with Descriptive Letterpress, of the Races and Tribes of Hindustan, 8 vols, London: India Museum.

White, H. (1987) Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism, Baltimore, MD and London: Johns Hopkins University Press.

Williams, P. and Chrisman, L. (eds) (1994) Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, New York: Columbia University Press.

Williams, R. (1976) Keywords, A Vocabulary of Culture and Society, New York: Oxford University Press.

___ (1977) Marxism and Literature, Oxford: Oxford University Press.

Young, C. (1994) 'The Colonial Construction of African Nations; in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds), Nationalism, Oxford: Oxford University Press.

Young, R. (1990) White Mythologies: Writing History and the West, London: Routledge.

___ (1995) Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race, London: Routledge.

Yuval-Davis, N, and Anthias, F. (eds) (1989) Woman-Nation-State, London: Macmillan.

مصطلحات

Aberrant	شاذ
Absolutism	الاستبدادية
Aesthetics	جماليات
Aftermath	أثر، نتيجة
Agrarian	حقلي - زراعي
Ambivalent	متناقض ـ متأرجح
Amputation	بتر
Anagram	جناس تصحيفي
Androcentric	تمركز ذكوري
Anthropophagy	أكلة لحوم البشر
Antithetical	تضادي ـ متناقض
Aqueducts	قنوات لجر المياه
Articulation	النطق
Assumptions	افتراضات ـ ادعاءات
Assumptions	مزاعم
Asymmetrical	لا متماثل
Autonomous	مستقل بذاته
Bifurcation	تشعب ـ نقطة تشعب
Brine-pits	بؤر المياه المالحة
Brokerage	السمسرة
Category	مقولة

Catography	صناعة الخرائط
Coercion	إكراه ـ قسم
Cohabitation	التعايش
Colonialism	استعمار
Compunction	وخز الضمير
Congruence	انسجام ـ تطابق
Contentious	مثير للخلاف
Counterfeite	يزيف ـ يزور ـ يقلد
Decolonization	تفكيك الاستعمار
Deculturation	التفكك الثقافي
Dehumanisation	التجريد من الإنسانية
Demystify	يزيل الإلغاز
Denigration	تشويه سمعة
Detrimental	مؤذ ـ غير مرغوب فيه
Deviant	منحرف ـ شاذ
Dexterity	براعة ـ خدمة ـ مهارة
Disenfranchise	يحرم من الحقوق والامتيازات الشرعية
Disparities	تباينات
Dispossession	حرمان ـ تجريد ـ نزع الملكية
Elite	الصفوة ـ النخبة
Embeddedness	انغراس ـ تثبت
Emulate	ينافس ـ يضاهي
Endemic	مرض مستوطن
Esoteric	سرّي ـ خفي
Excision	استئصال
Exegencies	ضرورات ـ مطالب
Exhort	يحض ـ يحث
Expedition	بعثة ـ إرسالية ـ حملة

Extermination	إبادة
Fickle	متحول ـ متقلب ـ نزوي
Fragmentation	التشظي
Frameworks	هياكل ـ بنيات
Fraught With	ملئ بـ ـ حافل بـ
Genocide	إبادة جماعية
Grafting	تصميم
Guinea Pigs	حقول تجارب
Harem girls	الجواري
Heterogeneous	متغاير ـ مختلف
Homogenise	يجانس
Homology	تماثل ـ تناضر ـ تطابق
Hybridity	هجانه ـ امتزاج السلالات
Hybridity	هجنة ـ هجانة
Imagined Diasparic Identities	هويات شتاتية متخيلة
Imperial duplicity	الازدواج ـ النفاق الإمبريالي
Impoverished	مسلوب القوة
Indefensible	تبريره متعذر
Indigenous	أهلي ـ بلدي أصلي ـ محلي
Individuation	التشخيص ـ التشخص
Institutionalise	يمأسيس
Insurgent	العاصي ، المتمرد
Intelligentsia	أهل الفكر
Interpellative	استجوابي ـ استنطاقي
Intersections	تقاطعات
Invocation	توسل ـ تضرع استرحام
Juxtaposition	متاخمة ـ ملاصقة ـ تجاور

Lascivious	داعر ـ فاجر ـ فاسق
Liaisons	صلات ـ ارتباطات غرامية قصيرة الأجل
Liminal	واقع على عتبة الشعور
Lower races	الأعراق الأدنى
Machinations	مكائد
Maidenhead	عذرية
Manichean allegory	المجاز المثنوي
Matrilineal	أمومي
Mimicry	التقليد
Miscegenation	تمازج الأعراق ـ الأجناس
Nation state	الدولة القومية
Nativism	الأهلانية
Noble Savage	المتوحش النبيل
Obfuscation	تقييم ـ تشويش
Oblique	مائل ـ منحرف
Outpost	مخفر أمامي ـ قاعدة أمامية
Override	يتجاوز ـ يتجاهل
Paradigm	نموذج ـ مثال
Parameter	حدٌ ثابت
Passing Phase	مرحلة عابرة
Pathology	علم الأمراض
Penetration	عبور ـ اختراق
Periphery	المحيط ـ الحد الخارجي
Permutations	تغيرات أساسية
Pithy	زاخر بالقوة ـ قوي
Post- Colonialism	ما بعد الاستعمار
Potentate	العاهل ـ الملك
Pundit	العالِم ـ الناقد

Rationalise	يُعقلِن
Ravish	يغتصب
Reconfigure	يعيد تشكيل أو تكوين
Regimes	أنظمة
Repressive	قمعي ـ كبحي
Segregation	عزل ـ فصل
Spectrum	نطاق
Spectrum	نطاق ـ سلسلة
Stereotype	نمط ـ قالب
Stridently	بصورة حادة
Subjectivity	الذات
Succinctly	بإيجاز بارع ـ ببلاغة
Superstructure	البنية القومية
Teleological	غائي
Trope	المجاز ـ العبارة المجازية
Underpinnings	أساسات ـ دعامات
Unsophisticated	ساذج ـ برئ ـ بسيط
Virago	امرأة مشاكسة
Volition	إرادة ـ مشيئة
Warp	السداة
Wily	ماكر ـ مخادع ـ مراوغ ـ مداور
Woof	اللُحمة

Ratiocination	[illegible]
Ravish	[illegible]
Reconfigure	[illegible]
Regimes	[illegible]
Repressive	[illegible]
Segregation	[illegible]
Sanctum	[illegible]
Spectrum	[illegible]
Stereotype	[illegible]
Stridently	[illegible]
Subjectivity	[illegible]
Succinctly	[illegible]
Superstructure	[illegible]
Teleological	[illegible]
Trope	[illegible]
Underpinnings	[illegible]
Unsophisticated	[illegible]
Vintage	[illegible]
Volition	[illegible]
Warp	[illegible]
Wily	[illegible]
Woof	[illegible]



